ZNAK

MIESIĘCZNIK

KRAKÓW

Rok XX MARZEC (3) 1968

165

ZESPÓŁ

Hanna Malewska, Maria Morstin-Górska, Stefan Swieżawski, Stanisław Stomma, Jerzy Turowicz, Stefan Wilkanowicz, Jacek Woźniakowski, Jerzy Zawieyski, Władysław Stróżewski, Halina Bortnowska, Stanisław Grygiel

REDAKCJA

Hanna Malewska (redaktor naczelny), **Halina Bortnowska** (sekretarz redakcji), **Władysław Stróżewski, Stanisław Grygiel, Franciszek Blajda**

Adres redakcji: Kraków, Sienna 5, I p., tel. 271-84
Redakcja przyjmuje w godz. 10—15

Adres administracji: Kraków, Wiślna 12, I p., tel. 501-62
Administracja przyjmuje w godz. 9—13

Prenumerata krajowa: kwartalnie zł 36.—; półrocznie zł 72.—; rocznie zł 144.—

Wpłaty na konto administracji, Kraków, Wiślna 12, PKO nr 4-14-831

Prenumerata przez wpłaty na konto „Ruchu", Kraków, ul. Worcella 6, PKO nr 4-6-777 albo przez urzędy pocztowe i listonoszy

Prenumerata zagraniczna: kwartalnie zł 50.40; półrocznie zł 100.80; rocznie zł 201.60

Prenumerata przez wpłaty na konto PKWZ „Ruch" Warszawa, ul. Wronia 23, PKO nr 1-6-100024

Zamówienia i przedpłaty przyjmowane są w terminie do dnia 15-go miesiąca poprzedzającego okres prenumeraty

Cena zeszytu zł 12.—

Egzemplarze archiwalne „Znaku" nabywać można w **Administracji miesięcznika „Znak", Kraków, ul. Wiślna** 12 oraz w następujących księgarniach:

Katowice: Księgarnia św. Jacka, ul. 3 Maja 18; **Kraków:** Księgarnia Krakowska, ul. św. Krzyża 13; **Łódź:** Księgarnia „Czytaj", ul. Narutowicza 2; **Poznań:** Księgarnia św. Wojciecha, Pl. Wolności 1; **Warszawa:** Księgarnia św. Wojciecha, ul. Freta 48; **Wrocław:** Księgarnia Archidiecezjalna, ul. Katedralna 6.

Nakład 7.000+350+100 egz. Arkuszy druk. 9. Papier druk. sat. kl. V 61×86 65 g. Maszynopis otrzymano 9 lutego 1968 r. Druk ukończono w marcu 1968 r. Zam. nr 63 9. II. 1968 r. L-7

Krakowskie Zakłady Graficzne, Zakł. Nr 1, Kraków ul. Kazimierza Wielkiego 55

ZNAK
MIESIĘCZNIK
Rok XX Nr 165 (3)
Marzec 1968
Kraków

FRANÇOIS VARILLON SJ

KRÓTKI WYKŁAD WIARY KATOLICKIEJ*

„Skrót wiary" to przedsięwzięcie ryzykowne, gdyż zarówno współczynnik osobisty jak i pewna schematyzacja nieuchronnie wyciskają piętno na tego rodzaju próbach. A jednak domagają się takiej próby „skrótu" liczni wierni, wzywają do niej wybitni teologowie i przedstawiają własne propozycje [1].

W „roku wiary" należy podjąć owo ryzyko. Ale przynajmniej, ograniczając się do tego tylko, co w doktrynie zasadnicze, chciałoby się uniknąć jej pomniejszenia. Chodzi o „koncentrację" (jak to określa K. Rahner) czy „restrukturację" (Y. Congar), a nie o redukcję. Nie będą tu też akcentowane nowe rysy historycznego oblicza wiary, choć mamy przekonanie, że ta „nowość" jest niezbędnym warunkiem wierności. Nie wystąpi nawet to, co się określa jako aggiornamento. Pobocznie tylko wzmiankujemy przewrót cywilizacyjny, imponującą potęgę nauk przyrodniczych, rosnącą zdolność świata do rozwiązywania własnych problemów bez odwoływania się do zaświatów. Obfita literatura religijna zajmuje się dziś tymi ważkimi tematami. Może aż zanadto, tak że niekiedy wywołać może posądzenie o oportunizm. „Świat dzisiejszy — mówił Camus — chce od chrześcijan, żeby pozostali chrześcijanami" [2].

---

* François Varillon *Un abrégé de la foi catholique*, „Etudes" X, 1967.

[1] Por. w „Informations Catholiques Internationales" (15 VI 1967) teksty o. o. Congara, Duquoca, Schillebeeckxa, Rahnera. I w „Concilium" nr 23 artykuł Karla Rahnera: W *poszukiwaniu „skrótu" wiary chrześcijańskiej*.

[2] *Actuelles* (Gallimard 1950), s. 213.

Przede wszystkim zaś pominiemy aspekty marginalne wiary, nawet niektóre prawdy niewątpliwie dogmatyczne, ale drugorzędne w porównaniu z podstawami. Nie ucierpi na tym ortodoksja, skoro Sobór Watykański II precyzuje istnienie „porządku czy »hierarchii« prawd w nauce katolickiej, ponieważ różne jest ich powiązanie z zasadniczymi podstawami wiary chrześcijańskiej" [3].

Natomiast korzyść dla wiary rzuca się w oczy. Wiadomo jak wielu ludzi dobrej woli zniechęca się długością i komplikacjami tego, co — wedle ich mniemania — trzeba wiedzieć i rozumieć, by móc uznać się za wierzącego. Najcieńszy katechizm jest jeszcze zbyt skomplikowany i za długi, nawet jeśli uniknie wulgaryzacji czy też infantylizacji pojęć.

Gdy na tej samej płaszczyźnie zestawić rzeczy zasadnicze i uboczne, akcesoria stawiają umysłowi więcej trudnych pytań niż fundament. Prawda źle usytuowana może stać się zbędną albo przesadną trudnością. Niejeden traci siły na walkę z takimi problemami, walkę, której jedynym rezultatem bywa posuwający się coraz dalej sceptycyzm, w końcu uniemożliwiający sumieniu wiarę, co równa się moralnemu zobowiązaniu, żeby nie wierzyć [4].

Chyba że zamiast tego popadnie się w fideizm — będący istną plagą naszej epoki, o skutkach równie groźnych dla intelektu jak i dla praktyki: te skutki to z jednej strony dogmatyzm [5], *z drugiej arbitralność a nawet totalitarny despotyzm. Także i archaizm* [6]. *Akt wiary, bardziej niż jakikolwiek inny, powinien mieć uzasadnienie. Bez tego wierzyć byłoby rzeczą niemoralną, bo sumienie nakazuje przede wszystkim posłuszeństwo rozumowi.*

---

3 *Dekret o ekumenizmie*, no 11.

4 „Wierzyć w Chrystusa jest rzeczą samą w sobie dobrą i konieczną do zbawienia; ale wola przystaje na to tylko w aspekcie, który jej ukazuje rozum. Tak więc, jeśli by rozum ukazywał to jako zło, wola postąpi źle, jeśli na to przystanie, nie dlatego, by szło tu o rzecz złą samą w sobie, ale złą *per accidens* z powodu rozumu, który tak ją widzi" (Św. Tomasz z Akwinu *Summa Theologiae* Ia Iae, q. 19, art. 5).

5 „Co tak przygnębia w pewnych kołach intelektualnych, to nie tyle głoszone tam credo — czy będzie to credo chrześcijańskie czy ateistyczne — ile sposób irracjonalny, w jaki się ono rodzi: objawiająca się tu świadomie lub nieświadomie pogarda dla najbardziej zasadniczych wartości ludzkiej inteligencji. Fideizm stał się dziś rakiem szerzącym spustoszenia wewnętrzne we wszystkich niemal doktrynach, choćby pozornie najbardziej sobie przeciwstawnych" (Georges Morel *Chemin spirituel de notre temps*, „Etudes", VI, 1965).

6 „Najgorszą z postaw byłby fideizm, a więc i archaizm" (André Marananche *Le Concile ou l'invention nécessaire*, „Christus", VII, 1967).

ISTOTA SPRAWY

Jest nią odpowiedź Boga na pytanie człowieka o podstawowy sens egzystencji. Wierzyć, to swobodnie wziąć w siebie tę odpowiedź, uznając wewnętrznie, że ów objawiony sens istnienia jest prawdziwy i że w pełni zaspokaja człowieka, nie tylko w całym jego człowieczeństwie ale nieskończenie powyżej jego granic.

Niektórzy zdają się cofać przed wyraźnym, jasnym pytaniem, przez słabość czy strach. Innym pochlebia, że się lubują w pytaniu jako takim; jak gdyby mogło ono trwać w stanie czystym, nie czekając ani nie pragnąc odpowiedzi — samo przez się wystarczające dla zdefiniowania człowieka (bo zwierzę nie pyta) i dla utwierdzenia jego godności. W jednym i w drugim wypadku nie dochodzi do zasadniczej decyzji: wyboru ostatecznego sensu życia. Rozproszenie, estetyzm, czy, jak mówił Mounier, „egzystencja zagubiona".

Nikt nie może oskarżać drugiego, że traci, trwoni życie: zbyt ciężki zarzut, by go można było z zimną krwią postawić. Nie pytać, pytać beznamiętnie, nie posuwać się w badaniu aż do ostatniej kwestii: tej dotyczącej sensu egzystencji, to — trzeba przyznać — brak miłości prawdy, albo wypaczenie tej miłości; jeżeli niepewność, powątpiewanie nie są same w sobie żadną winą, obojętność dobrowolna jest nią z pewnością. Tylko że wielu z pozoru obojętnych, to ci, którzy długo pytali i zniechęcili się, rozczarowani ostatecznie tym obrazem Boga, który wzięli mylnie — bez swojej winy zapewne — za Boga wiary chrześcijańskiej. W pewnym sensie kochają oni prawdę więcej niż Boga. Chcę powiedzieć: to, co podkładają pod słowo Bóg, jest mniej wielkie niż przedmiot, czy choćby zarys niewyraźny, ich nadziei. To na przykład: Istota najpotężniejsza i której trzeba ulegać, bo jest najpotężniejsza. Albo nawet Bóg-Miłość, ale nie odpowiadający najczystszemu i najwyższemu pojęciu, jakie można wytworzyć sobie o miłości.

Dlatego to zakazując sobie sądzenia kogokolwiek wierzący posłuszny jest fundamentalnemu nakazowi swego sumienia, nakazowi, który na płaszczyźnie moralnej należy już do samej istoty jego wiary.

BÓG STAŁ SIĘ CZŁOWIEKIEM, AŻEBY CZŁOWIEK STAŁ SIĘ BOGIEM

Wcielenie Boga i ubóstwienie człowieka to jedna i nierozerwalna tajemnica.

Bóg stał się człowiekiem, Jezus urodzony w Betlejem Judzkim i ukrzyżowany pod Poncjuszem Piłatem, to Bóg, który się stał człowiekiem — oto stwierdzenia, które wraz z ich należytym i krytycz-

nym uzasadnieniem stanowią dla świadomego chrześcijanina serce jego wiary. Zapewne jednak niewielu naliczylibyśmy takich, którzy z równą mocą wierzą, że jeśli Bóg stał się człowiekiem to po to, aby człowiek stał się Bogiem. Tymczasem i to twierdzenie: *Deus homo factus est ut homo Deus fieret*, należy do tradycyjnej nauki Kościoła [7].

Słowo „ubóstwienie" pojawia się w katechezie nowożytnej rzadziej niż „usynowienie" (łączące się z tajemnicą Trójcy). To pierwsze było bliższe mistykom, ale można się było obawiać, że „ubóstwienie" sprzyja interpretacji panteistycznej. W istocie wyobraźnia musi się strzec, aby nie zatrzeć radykalnej różnicy między Stwórcą, a stworzeniem — różnicy, którą współudział w życiu boskim, przeciwnie, mocno afirmuje [8]. „Usynowienie" zdawało się lepiej zabezpieczać tajemnicę rozróżnienia w zjednoczeniu.

Ale słowo to dzisiaj dla wielu wierzących ma sens śmiesznie słaby. Być synem czy dzieckiem Bożym znaczy dla nich prawie tylko tyle, co być stworzeniem. Jedynie dołącza się tu pewna nuta uczuciowa. Coś w tym rodzaju: Bóg kocha ludzi bardziej niż kamienie i zwierzęta; albo: objawia im szczególną łaskawość. Poza tym psychologia uczy nieufności w stosunku do „obrazu ojca". W każdym razie synostwo rzadko jest rozumiane jako synonim ubóstwienia.

Wyrażenie „łaska uświęcająca" także zblakło aż do utraty sensu. Święty w Piśmie, to Bóg. W słownictwie chrześcijańskim uświęcić to ubóstwić. Niewielu wie o tym. Łaskę uświęcającą najczęściej się tłumaczy jako „łaskę udoskonalającą moralnie", a nie „łaskę, która ubóstwia".

Istota rzeczy nieuchronnie ulega cukierkowemu złagodzeniu, gdy się ją ukazuje w taki sposób, jakby była ideologią. Ideologia, to jej rys wyróżniający, nie obejmuje wszystkiego: znaczy ona coś, ale nigdy w s z y s t k o. Tajemnica Wcielenia degeneruje się w mało wiarygodną ideologię z chwilą, kiedy chrześcijanin przestaje w niej widzieć spełnienie, a tym samym zasadę, początek i ośrodek w s z y s t k i e g o. Spełnienie, które rozświetla punkt wyjścia w s z e l k i e j wiedzy o człowieku i o Bogu, centrum c a ł e j rzeczywistości i c a ł e j historii. Alfa i Omega, jak mówi Biblia (Ap 22 13).

Bo w istocie to Chrystus, prawdziwy człowiek i prawdziwy Bóg, objawia nam, kim jest człowiek i kim jest Bóg.

---

7 Por. *Dictionnaire de spiritualité*, art. *Divinisation*.

8 „Radykalna zależność od Boga rośnie wprost, nie odwrotnie proporcjonalnie do prawdziwej autonomii wobec Boga" (K. Rahner *Ecrits théologiques*, Desclée de Brouwer, t. I s. 133, t. III, s. 97).

CHRYSTUS OBJAWIA, KIM JEST CZŁOWIEK

Chrystus objawia, kim jest człowiek, gdyż — wedle wiary chrześcijańskiej — nie jest On tylko jednym z ludzi lecz Człowiekiem.

Chrystus to najwyższy i jedyny przykład absolutnego spełnienia ludzkiej rzeczywistości. Człowiek, przy którym inni są szkicami, zarysami, ludźmi na drodze do uczłowieczenia. Ale Chrystus jest również Tym, przez kogo — i przez Niego jedynie — my, ludzie niedokończeni, stajemy się w pełni ludźmi. Otóż ten człowiek jest Bogiem. Jeśli dopełnia nas, czyniąc z nas to, czym jest Sam, owo uczłowieczenie jest zarazem ubóstwieniem, a ubóstwienie uczłowieczeniem.

Od pierwszych wieków chrześcijaństwa niektórzy utrzymywali, że Chrystus nie był prawdziwym człowiekiem. Ta herezja (doketyzm) po dziś dzień nie wygasła całkowicie. Prawda człowieczeństwa Chrystusowego często jeszcze bywa odrzucana, jeśli nie formalnie, to w dziedzinie wyobrażeń oraz praktyki. Mówi się inaczej, ale w wyobraźni — sprzecznej ze słowami — występuje Chrystus jako Bóg działający w ludzkiej postaci. Gdy tymczasem Bóg działający w ludzkiej postaci to coś bardzo odległego od Boga, który stał się człowiekiem.

Jeśli Chrystus jest Bogiem działającym w postaci ludzkiej, Jego człowieczeństwo to tylko przebranie, którym się posłużył, by „ukazać się" między nami na krótki przeciąg czasu. W grucie rzeczy to łaskawe odwiedziny niebios złożone ziemi, które można by porównać (z poprawką na większą doniosłość, niewątpliwą czystość, wyższy cel) — z pobytami ziemskimi bóstw olimpijskich czy bóstw Walhalli. „Niebo nawiedziło ziemię", głosi stara kantyczka, w której pewne naiwne interpretacje płyną z owej herezji, nadal obecnej w wyobraźni ludowej.

Ale jeżeli Chrystus to Bóg-który-stał-się-człowiekiem, sama Jego istota — a nie tylko Jego słowa — objawia człowiekowi kim jest on sam. W Chrystusie człowiek odkrywa, czym może i powinien się stać, żeby być człowiekiem. Tajemnica człowieka, każdego człowieka, to jego zasadnicza zdolność stania się przez Chrystusa tym, czym jest Chrystus. On jest Człowiekiem-Bogiem. My — ludźmi, którzy mogą doznać przebóstwienia, przebóstwionymi przez Chrystusa. Dla wierzącego w Chrystusa istotą natury ludzkiej jest to, że może być ona przyjęta przez Boga. Esencję człowieczeństwa stanowi możliwość przyjęcia go przez Boga. Sens ludzkiej rzeczywistości (i jako jej znaczenie i jako kierunek) to zmierzać do tego, by się stać, czym jest ona w Chrystusie: rzeczywistością przebóstwioną.

CHRYSTUS OBJAWIA, KIM JEST BÓG

Bóg jest miłością (I J 4, 8 i 16)

Chrystus, i tylko On jeden, nam to mówi, przez samą swoją istotę, a nie tylko w słowach.

Miłość nie jest atrybutem Boga wśród innych atrybutów, ale wszystkie atrybuty Boga są atrybutami miłości. Być może to stwierdzenie weryfikuje się całkowicie tylko przez rozważanie tajemnicy Trójcy. Ale wtedy objawia się jako najdalej idące przybliżenie do tej pełni bytu, którą przeczuwają filozofowie.

Bóg jest miłością nie t a k s a m o jak jest sprawiedliwością, świętością, światłem, mocą. To miłość jest święta, sprawiedliwa, wszechmocna. Bóg nie jest Wszechmocnym, który kocha, tak jakby miłość łagodziła jego wszechmoc lub nawet nadawała jej kierunek. On jest Miłością, której nieskończona moc prowadzi, coraz dalej w twórczym porywie — do śmierci („Nikt nie ma większej miłości nad tę aby kto życie swe oddał za przyjaciół swoich", J 15 13), i do przebaczenia, daru wypływającego z najwyższej bezinteresownej wolności.

Kto wychodzi poza strefę miłości i wyobraźnią umieszcza w Bogu elementy obce miłości (zapożyczone najczęściej z ludzkich hierarchii i z porządku prawnego), kto myśli, że miłość jest czymś w Bogu, albo jakimś aspektem Boga, a nie Bogiem samym, ten „konstruuje" sobie bóstwo. Tego rodzaju „bałwochwalstwo" kryje się w sercu i trwa pod maską wiary u chrześcijan, jeżeli właśnie sama wiara nie jest ani dość silna, ani dość czysta, by poddać krytyce pojęcia i obrazy mnożące się w jej cieniu.

Te pojęcia i te obrazy są, w różnych formach, stare jak świat. Rodziły w starożytności, i rodzą nadal to, co Pascal nazywał „gąszczem religij" a Bossuet „potopem bałwochwalstwa". Ich źródło to nieposkromiona potrzeba znalezienia ponad egzystencją samotną i nieszczęśliwą, słabą i przerażoną — jakiejś potęgi ożywiającej i porządkującej, przez którą, albo w związku z którą, życie stanie się wreszcie absolutnie szczęśliwe. W tej perspektywie pierwszą funkcją nadziei związanej z życiem jest tworzenie idoli — a żyć bez nadziei, to nie żyć tylko znosić życie. Cokolwiek czy ktokolwiek, byle mający moc czy jej pozór, zyskuje rangę sakralną, lub boską, albo reprezentuje bóstwo: gwiazdy, rzeki, drzewa, zwierzęta, rasa, wódz, złoto czy pieniądz. Na tym poziomie moralność jest nieobecna: „boga" czci się za jego skuteczność. Stąd wielokształtna i nie do wykorzenienia dwuznaczność tego, co się nazywa „zmysłem sakralnym": boskie siły budzą lęk i skłaniają do błagań, są uwielbiane i są użytkowane. Magia miesza się z religią.

Zasadniczym dziełem proroków Starego Testamentu było umoralnienie zmysłu sakralnego. Pouczyli oni Izraela, że jego nadzieja ma się mieścić nie poniżej, ale na szczeblu rozumu, sumienia i wolności. Istnieje Potęga, ale jest jedyna, i jest Wolą sprawiedliwości i Mocą wyzwalającą. Koniec z bóstwami zrodzonymi przez dwuznaczne pragnienia — z Baalami pogan, z którymi Izrael cudzołożył. Tylko Jahwe, Święty. Wtenczas nadzieja ludzka objawia się w swojej prawdziwej naturze: to czego się spodziewają sumienie i rozum, to absolutne urzeczywistnienie wartości moralnych — sprawiedliwości i wolności. A upragniony związek człowieka z Potęgą czuwającą nad życiem, to rzeczywistość, której początkiem i inicjatorem jest sama ta Potęga, Jahwe. Nie ma tu magii, a jeżeli się przytrafia, uznawana jest za „grzech" (cofnięcie się poniżej wartości moralnych). Związek ten zwie się Przymierze.

Wreszcie w Jezusie Chrystusie Potęga objawiła się jako Miłość, a Przymierze jako Osoba. Jeśli istnieje Człowiek-Bóg, jeśli Absolut przybiera postać nie przestając być Absolutem, to stąd, że Bóg jest Miłością i Jego potęga to moc miłości. Odtąd Przymierze nie ma już formy kontraktu: Chrystus sam jest Przymierzem, „nowym i wiecznym". Już nie tylko związek jednoczący, który zawsze można udoskonalić, ale jedność, nieprześcigniona, Boga i człowieka w jednej Osobie.

W Chrystusie dopełniły się nierozłącznie: dążenie Boga ku człowiekowi — Bóg jest miłością, i człowieka ku Bogu — człowiek w swej ostatecznej głębi jest nadzieją kochania. Bóg objawiony został człowiekowi i jednocześnie — człowiek samemu sobie.

Miłość, przyjęcie i dar, jest u swego źródła wolą, żeby Inny istniał, zakłada tego drugiego jako innego. Ale u końca swego przebiegu — to jedność, która nie zacierając inności sprowadza utożsamienie. W Chrystusie człowiek, który wobec Boga jest z Jego woli i n n y m, nie jest dla Boga innym. Ten sam jest człowiekiem i Bogiem. A wszyscy ludzie są na świecie po to, aby w Nim być j e d n o.

Nie potrafimy myśleć o tych dwóch fazach miłości inaczej niż jako o fazach kolejnych. Ale niech nas nie oszukuje nasz ułomny sposób poznawania. Idea Boga, który jak gdyby wkracza po fakcie, żeby poprawić czy udoskonalić świat już istniejący, nie bardzo zadowala nawet wierzących. Otóż jeśli jest prawdą, że Bóg-który-jest-tylko-miłością realizuje stopniowo swój zamysł w czasie historycznym, niemniej jest prawdą, że wszyscy ludzie zostali stworzeni w Chrystusie. Dla chrześcijanina cała prawda stworzenia to ta od początku ustanowiona w Chrystusie i w Nim przeżyta. Bóg nie stał się Ojcem ludzi w momencie historycznych narodzin Jezusa Chrystusa. Jest nim odwiecznie, zanim cokolwiek stworzył, jak głosi św. Paweł.

Inaczej mówiąc Chrystus — to jest jedność Boga i człowieka — wyprzedza w zamyśle Boga wszystko [9].

PARADOKS MIŁOŚCI

Rzekł Jezus... „Kto mnie widzi, widzi Ojca".
(J 14 9)

Miłość — Bóg — to ubóstwo, zależność, pokora. Jeżeli nasze rozważanie objawionego Absolutu nie obraca się w przeczucie tej tajemnicy poniżenia (tego, co św. Paweł nazywa *kenosis),* odżywa w nas na nowo bóstwo-idol. Ale tego rodzaju zwrot myślowy, konieczny dla czystości wiary, wiąże się z doświadczeniem. Bo właśnie doświadczenie zaczyna nam objawiać paradoksalne walory związane z miłością.

A więc naprzód u b ó s t w o, nie ekonomiczne lecz duchowe. Kochając mówi się do ukochanego: „Jesteś moją radością", co znaczy: bez ciebie jestem ubogi w radości. Albo: „Jesteś dla mnie wszystkim", czyli — bez ciebie jestem niczym. Kochać, to chcieć być przez kogoś drugiego i dla niego. Przez kogoś — przyjęcie daru. Dla kogoś — dar. Najbardziej kochający jest więc najuboższy. Nieskończenie kochający — Bóg — jest nieskończenie ubogi.

Dalej z a l e ż n o ś ć, duchowa, nie prawna. Kochający mówi ukochanemu: „Chcę od ciebie zależeć". Miłość nie daje się pogodzić z wolą niezawisłości, chyba powierzchownie. Najbardziej kochający jest więc najbardziej zależny. Nieskończenie kochający — Bóg — jest nieskończenie zależny (czego nie można by pojąć, gdyby Bóg nie był c z y s t ą Miłością, to jest — ściślej mówiąc, gdybyśmy ulegli nieładowi imaginacyjnemu, który miłość robi tylko jednym z aspektów Boga, a nie widzi w niej samej Jego istoty, równie nieskończonej w intensywności jak w czystości).

Wreszcie p o k o r a. Kochający mówi ukochanemu: „Gdybym spojrzał na ciebie z góry, uchybiłbym miłości". Jeśli kochający jest z jakiegoś względu większy od ukochanego, miłość jego jest miłością tylko w akcie wyrzeczenia się tej wyższości i zrównania się z ukochanym. Najbardziej kochający jest więc najpokorniejszy. Nieskończenie kochający — Bóg — jest nieskończenie pokorny. Dlatego to nie można widzieć Boga w prawdzie Jego istoty inaczej jak patrząc na Chrystusa, który daje wyraz pokorze boskiej w geście umywania nóg.

Jeśli paradoks wydaje się zbyt daleko idący i rozum wierzący

[9] „Wcielenie Logosu... niewątpliwy cel całego nurtu tworzenia, cel, w stosunku do którego wszystko poprzedzające ma jedynie rolę przygotowawczą i przyjmującą" (K. Rahner, op. cit., I, s. 136).

chwieje się, niezdolny sobie wystawić nieskończoności ubóstwa, zależności i pokory, można tę tajemnicę ująć tak: Bóg jest nieskończenie bogaty, ale bogactwem miłości, nie mienia (bogactwo miłości i ubóstwo to synonimy) — Bóg jest ponad wszystko wolny, ale wolnością kochania i pójścia aż do kresu miłości (to znaczy, że Jego Wola, sama Jego Istota, to skuteczna wola dawania siebie). Bóg jest bezbrzeżnym ogromem, nieskończoną potęgą (ale to miłość jest bezbrzeżna, wszechmocna... władna zniżyć się aż do unicestwienia).

Wyraźmy to jeszcze inaczej: Bóg jest taki, że tajemnica niepojętej miłości, która jest Jego wiekuistą istotą, nie może być przekazana, wyrażona, objawiona inaczej, jak przez ubóstwo, zależność i pokorę Chrystusa.

Dla człowieka, który by nie miał żadnego doświadczenia miłości (małżeńskiej, rodzicielskiej, synowskiej, przyjacielskiej, dobroczynnej), takie stwierdzenia to już nie tajemnice ale zagadki. Dlatego to Boga nie można poznać inaczej jak w obrębie ubóstwa, zależności i pokory, które w doświadczeniu miłości rozpoznało się jako jej podstawowe wartości.

CHRYSTUS UMIERA I ZMARTWYCHWSTAJE, ABY CZŁOWIEK BYŁ UBÓSTWIONY

Chrześcijanin, wiedząc przez Jezusa Chrystusa, kim jest człowiek i kim jest Bóg, wierzy wobec tego, że jest ukochany absolutnie przez żyjący Absolut. A miłość ze swej istoty przeobraża to, czego dosięga. Miłość absolutna przeobraża absolutnie. Przebóstwia w akcie przeobrażenia.

„Prze-obrażenie" to śmierć jednego „obrazu" a przejście do innego. Albo można powiedzieć: transformacja to śmierć jednej formy a narodziny innej. Kto by się dziwił, że śmierć całkowita jest konieczna, by się narodzić do życia „w postaci Boga" (Flp 2 6), okazałby, że nie wie, co mówi, gdy wymawia słowo Bóg.

Aby człowiek przeobraził się w Boga, nie wystarcza to, że Bóg stał się człowiekiem. Trzeba, by Bóg, który stał się człowiekiem, umarł i zmartwychwstał. Zmartwychwstał? To nie znaczy: by wrócił do życia poprzedzającego śmierć (zwykła reanimacja zwłok), ale by przeszedł do Życia Całkowicie Innego.

Rośnięcie żywej istoty, to nie sprawa przybierania na wadze, rozrostu i umacniania tego, czym ona jest, ale przeobrażeń. Powszechne to prawo sprawdza się naprzód w porządku biologicznym:

motyl to nie duża gąsienica, kłos zboża to nie powiększone ziarno. „Jeśli ziarno pszeniczne wrzucone w ziemię nie obumrze, samo zostanie, lecz jeśli obumrze, wiele owocu przynosi" (J 12 24). Wyrzec się instynktu przetrwania i zgodzić się na przeobrażenie — to warunek samego przetrwania właśnie. Nic żywego nie przetrwa nie rosnąc, rośnięcia nie ma bez transformacji, a transformacji bez śmierci.

To samo prawo lepiej jeszcze weryfikuje się w porządku duchowym. Życie ducha to nieustanne nawrócenie. „Odwracanie wrodzonego zwrócenia w mylnym kierunku". Świadomość odwraca się od nadmiaru dóbr zaspokajających instynkt, a kieruje się ku wartościom, których probierzem nie jest już sukces w przestrzeni i w czasie, ale jedność, prawda, udzielanie siebie. Przejście od zwierzęcia do człowieka, od natury do wolności, od rzeczy nieistotnych do istotnych.

Prawo równie prawdziwe, i to w sposób niewymiernie głębszy, w porządku ubóstwienia. Musi tu ulec doszczętnemu wykorzenieniu naturalny egocentryzm, który eksploatuje dla własnych celów moc Bożą. Boskie życie, udzielane człowiekowi przez Boga-który-jest-tylko-Miłością, nie jest żadną miarą uszczęśliwiającym przedłużeniem życia ziemskiego. To, co nazywamy niebem, to bynajmniej nie nasz egoizm rozrośnięty do wymiarów nieskończoności. Takie niebo byłoby — a jest w tym absolutna sprzeczność — nieskończonością niedopełnienia.

Nikt nie staje się Bogiem u kresu wznoszenia się po równi pochyłej. Bóg nie udziela swojej istoty tak, jak stworzenie rozumne dawałoby rozum zwierzęciu, albo Mozart swój geniusz uzdolnionemu dziecku. Jeżeli w pewnym sensie, o czym powiemy poniżej, istnieje ciągłość między życiem ziemskim a życiem boskim, istnieje też radykalne zerwanie ciągłości. „Chrześcijanin wierzy w śmierć Jezusa jako w wydarzenie, przez które ludzkość, w swoim punkcie najwyższym i najgłębszym, zdała się całkowicie na łaskę Boga. Wierzy w zmartwychwstanie, najwyższe dopełnienie tego człowieka Jezusa, jako w rzeczywistość, poprzez którą ludzkość — wykraczając poza swoją historię czaso-przestrzenną — zaczęła posiadać bezpośrednio samo życie Boga" [10].

Sposób naszego przeobrażenia w Boga to tajemnica; obraz musi być z konieczności mityczny, bo tworzymy go przy pomocy elementów poprzedzających śmierć. Takie wyobrażenie dotyczące przyszłości zawsze będzie wyolbrzymioną projekcją stanu teraźniejszego.

Kiedy „stan teraźniejszy" ma ulec absolutnej likwidacji, wyobrażenie jest niemożliwe.

---

10 K. Rahner, „Concilium", n. 23 s. 73.

RZECZYWISTY ZWIĄZEK CZŁOWIEKA Z BOGIEM TU UNUM NECESSARIUM

To, co nie jest rzeczywistym, egzystencjalnym związkiem człowieka z Bogiem — doktryna, moralność, kult — istnieje dla tego związku.

Prawda jest prawdziwą prawdą tylko wtedy, gdy się ją przeżywa. W przeciwnym razie jest tylko przedmiotem — może najwspanialszym — ale posiada się go tak samo, jak posiada się rzecz. Wiara nie jest wiedzą o Bogu, nawet ścisłą. Aż do pewnego punktu obejmuje tę wiedzę, ale się do niej nie ogranicza. To, co dzisiaj określa się jako „triumfalizm" — a faryzeusze z czasów Chrystusa są tego protoplastami — rodzi się, jeśli nie zawsze z pychy, to co najmniej z satysfakcji intelektualnego posiadania prawdy. Nie trzeba mylić wiadomości o Bogu ze znajomością Boga. „Znać" wedle Biblii, a zwłaszcza czwartej Ewangelii oznacza „być z kimś", „żyć z kimś" „w serdecznym, zażyłym związku".

Udzielanie człowiekowi przez Boga Swego własnego życia — czyli w sformułowaniu katechizmowym łaska uświęcająca (lub przebóstwiająca) — pozwala na nowego rodzaju związek człowieka z Bogiem. Ten rzeczywisty (czy egzystencjalny) związek określa się jako teologalny. Mówmy raczej o „teologalnym wymiarze życia" niż o „życiu teologalnym". I rozumujmy przez analogię. Życie nieżonatego ma wymiary: synowski, braterski, przyjacielski. To samo życie przez związek małżeński zyskuje nowy, podstawowy wymiar: małżeński. Podobnie jest, na głębszym poziomie, z wymiarem teologalnym w życiu człowieka — tą osobistą zażyłością z Absolutem, który sam siebie ofiarowuje. Wagę ostateczną ma tylko prawda naszego związku z Bogiem.

ZADANIE LUDZKIE: „BYĆ CZŁOWIEKIEM"

Właśnie pełniąc swoje ludzkie zadanie człowiek przeżywa w prawdzie swój osobisty związek z Bogiem.

Ten związek dany mu jest, zanim jeszcze wolność ludzka go podjęła, bo jest podstawą samej tej wolności. Bóg udzielający się jest — w centrum człowieka, czy powiedzmy u jego źródła — Miłością czynną, obecną, przeobrażającą, ubóstwiającą.

Ale wolność nie jest rzeczą, a człowiek nie jest czymś gotowym („produkt gotowy" byłby nie do pogodzenia z miłością i z wolnością). Od punktu wyjścia, którym jest wstępny dar: możliwość tego wolnego kształtowania się — wolność kształtuje się sama, rozwijając się w zależności od Boga, w stosunkach z osobami, z rze-

czami, z wydarzeniami. Nazwijmy — z braku lepszych słów i pilnując się, by nas nie zwodziły obrazy — *pionowym* związek wolności ludzkiej z Bogiem, *poziomym* jej związek ze światem. Ten „pion" i „poziom" są solidarne i nierozłączne. Przeobrażająca (paschalna) zażyłość z Bogiem żywym pogłębia się w miarę jak wolność rozprzestrzenia się w czynach, które urzeczywistniają wartości, lub je aktualizują. Gdyż, podobnie jak człowiek, wartości nie są czymś gotowym. Tak jak on — i przez niego — mają być kształtowane. I człowiek nie staje się bardziej ludzki — powiedzmy: nie buduje w sobie człowieka — inaczej jak w tej mierze, w jakiej wolne jego czyny zmierzają do realizacji wartości, albo zapisują je w warsztacie historii dziełami sprawiedliwości, piękna, uczciwości, braterstwa. Człowiek i wartości dzielą wspólny los. To, co poniżej wartości, jest też poniżej człowieczeństwa. Awans wartości jest awansem człowieka.

Tak więc uczłowieczając się przez jakość swoich stosunków ze światem (poziom) człowiek staje się bardziej boski (pion). Właśnie w sercu decyzji ludzkich, które, opowiadając się po stronie wartości „budują człowieka", Chrystus zmartwychwstały jest obecny-czynny-przemieniający-ubóstwiający. Te decyzje, małe czy wielkie, stanowią właściwą osnowę, ludzką i uczłowieczającą, naszej egzystencji historycznej. Przez Chrystusa historia będąca dziełem człowieka — i poprzez którą kształtuje on siebie — staje się historią boską, przedłużeniem Wcielenia, budową Ciała Chrystusowego, jak mówi św. Paweł. Nasz osobisty związek z Nim (pionowy) obejmuje nasze związki wewnątrz-światowe (poziome). I każda z naszych decyzji „wartościowych" (w poziomie) pogłębia za łaską Chrysusa nasz osobisty związek z Nim (pionowy), który już tu jest naszym Życiem wiecznym, ubóstwionym.

Nie ma więc rozdźwięku między „ziemią" a „niebem". To co poziome nie jest odcięte od pionowego; byle pamiętać, że wszelkie przeobrażenie zakłada śmierć, a przemiany całkowitej nie może być bez śmierci całkowitej. Pełnienie naszych ludzkich zadań w sprawiedliwości i miłości to na świecie miejsce tej śmierci. Ściślej: początku tej śmierci. Sprawiedliwość i miłość to wartości podstawowe. Nie są oddzielone i nie można jednej rozpatrywać niezależnie od drugiej. Są raczej dwiema fazami jednego i tego samego procesu stosunków z innymi. Sprawiedliwość to skuteczna wola, żeby inny istniał, szacunek dla innego w jego inności. Miłość to wola zjednoczenia z innym, z nie-mną, takiego, by kochający wychodząc dla innego ze swego centrum, chciał by ten inny stał się jego centrum, bliższym mu niż on sam sobie.

Otóż przy całym niezmiernym skomplikowaniu stosunków międzyludzkich, uwzględniając też pośrednictwa instytucjonalne (rodzinne,

ekonomiczne, polityczne), stwierdźmy, że zawsze nie przez co innego, jak przez sprawiedliwość i przez miłość ludzkość staje się bardziej ludzka. Bez względu na zawód, sytuację, wiek, czas, miejsce — zadanie ludzkie to zawsze „być człowiekiem" i „stawać się człowiekiem postępując po ludzku": przez sprawiedliwość, miłość i wartości, które od nich zawisły bezpośrednio lub pośrednio.

Nikt jednak nie może — czy to wierzący czy niewierzący — ubiegać się o sprawiedliwość i o miłość bez wyrzeczenia się, w jakiś sposób i w jakiejś mierze, samego siebie. Oczywiście niewierzący nie posługuje się zwykle określeniem „śmierć własnego ja", czy „wyrzeczenie się siebie". Doświadcza jednak tej śmierci, zupełnie tak jak i wierzący, w tej mierze, w jakiej spełnia swe zadanie człowieka. Sprawiedliwość i miłość, jako wartości, nie są przywilejem chrześcijan. Dla wszystkich jest prawdą, że nie można jednocześnie oddać się i zachować siebie — dla siebie. Stawać się człowiekiem postępując po ludzku nie jest to przedsięwzięcie specyficznie chrześcijańskie: toteż chrześcijanin powinien się poddać prawom rządzącym różnymi dziedzinami — społeczną, techniczną, artystyczną — w których rozwija swoją działalność. To uzasadnia współpracę „ramię przy ramieniu" wierzących i niewierzących w życiu zawodowym, w instytucjach, byle jedni i drudzy szanowali imperatyw wartości. Ale wymaganie śmierci — ofiary — powinni bardziej radykalnie odczuwać i przyjmować ci, którzy wierzą, że umierając razem z Chrystusem obecnym w ich decyzjach, przechodzą z Nim, w tychże decyzjach, do Życia boskiego. Religia nie jest kategorią egzystencjalną, którą można by wliczyć między inne kategorie (podobnie jak Absolutu nie można „doliczać" do stworzeń). Jest ona wymiarem c a ł e j egzystencji.

Żadna jednak działalność ludzka nie wystarcza, aby spowodować całkowitą śmierć sobie, konieczną do ostatecznego przejścia w Boga. W nas, jak i w Nim, miłość i egocentryzm wykluczają się. „Szukanie siebie", zwrot ku sobie muszą zginąć, by człowiek osiągnął pełnię przez zjednoczenie z Bogiem i zjednoczenie wszystkich ludzi w Bogu. Tylko poddanie się wyniszcza egocentryzm: poddanie się cierpieniu, śmierci ciała, czyśćcowi.

Wielkość wolności wierzącej zawiera się w tym, że może ona nadać sens bezsensowi, który pleni się w egzystencji. Ten sens mianowicie, że na to, aby zostać ubóstwionym, trzeba umrzeć. Cierpienie to przedsmak śmierci. Czyściec to jej tajemnicze przedłużenie — które postuluje Kościół — gdzie następuje asymilacja do Miłości przez wykorzenienie troski o siebie, sprzeciwiającej się miłości, która jest czystą relacją z Innym — z Bogiem — z ludźmi. Czyściec należy do podstaw wiary. Cierpienie w świecie tylko pod tym warunkiem przestaje być bezsensem, jeżeli jest pojęte i przyjęte jako początek czyśćca.

Podobnie, i z tych samych powodów, Kosmos, jak i osoba ludzka, musi umrzeć, aby doznać przeobrażenia i przejść tajemniczo w Boga.

TO, CO KOŚCIÓŁ NAZYWA GRZECHEM

Wina, bez względu na formę, jaką przybiera, zawsze okazuje się ostatecznie — przywłaszczaniem sobie własnej osoby.

Człowiek nie jest cały miłością; jego wolnych uczynków nigdy nie motywuje wyłącznie miłość. Wolność ma przeszkody w powodowaniu się jedynie miłością. Zawsze w mniejszym lub większym stopniu przekładamy siebie nad Boga i nad innych ludzi. W teorii czy w praktyce błądzimy co do prawdziwej realizacji siebie. A błąd, porażka i wina są w sprawach zasadniczych ściśle ze sobą związane.

Każdy człowiek, jeśli stać go na trzeźwą ocenę, uznaje się winnym pod okiem swego sumienia, w które są wpisane wymagania sprawiedliwości i miłości, nawet poza obrębem jakiegokolwiek wyraźnego objawienia o Bożym zamyśle przebóstwienia. Poczucie winy jest nieodłączne od sytuacji: ja-przed-własnym-sumieniem. Stworzone ja ma naturę posiadacza nie tylko w dziedzinie mienia — najpospolitszej — ale także i samego bytu. Kiedy wolna aktywność człowieka rozwija się w kierunku najdoskonalszej sprawiedliwości i najżarliwszej wielkoduszności, to znaczy kiedy nie popełnia on win — pozostaje w nim jednak nieuchronna wina — owo zadowolone spojrzenie posiadacza na własne ja, które wzrasta w doskonałości. To, co na najniższym szczeblu było posiadaniem mienia, potem posiadaniem siebie, staje się posiadaniem własnego postępu. Dopóki nie pęknie zwierciadło, w którym ogląda się siebie kochającego, miłość nie uda się. Istnieje w człowieku zło radykalne.

Dla wierzącego nazywa się ono grzechem. Jego ja, nie przestając być „ja-wobec-sumienia", jest też „ja-przed-Bogiem-przebóstwiającym" (Bóg nie jest na zewnątrz sumienia). Grzechy chrześcijanina — wykroczenia przeciw sprawiedliwości, miłości i wartościom od nich zależnym — nie są w jego poczuciu jedynie naruszeniem norm moralnych, albo występną zgodą na odczłowieczenie innych i swoje. W oczach wiary to, co odczłowiecza, od-bóstwia. To, co szkodzi postępowi człowieczeństwa, oddala przeobrażenie w Boga. Grzechem można nazwać wszelki akt wolny, który nie uczłowiecza, a tym samym nie może być przebóstwiony przez Tego, który jest nierozdzielnie Człowiekiem i Bogiem. A grzech pierworodny to rdzenny egoizm w obliczu powołania do ubóstwienia, przewrotna decyzja wolności, aby dar Boży uważać za coś należnego

sobie. I tym samym przywłaszczenie Miłości, która jest z istoty swojej Wywłaszczeniem.

Ponieważ samą naturą człowieka jest możność ubóstwienia, od-bóstwienie to wynaturzenie. A u kresu ostatecznego — potępienie. Potępiony, to człowiek, który mógł być, i miał być ubóstwiony, ale ponieważ nim nie jest, uległ wynaturzeniu.

Kościół nazywa piekłem absolutną porażkę miłości i wymiar wieczny tej klęski. Odrzucać, albo nawet skrajnie pomniejszać to ryzyko równa się mniemaniu, że wybór przeciw Miłości nie jest w gruncie rzeczy sprawą rozstrzygającą. Wiara powstrzymuje nas przed twierdzeniem, że nie ma potępionych, bo zmniejszać głębię ryzyka miłości równa się pomniejszeniu głębi samej miłości. Ale teza doktryny odnosi się do piekła rozumianego jako strukturalny element wolności w świecie, który powołany jest do boskiego życia.

Tylko Bóg może sprawić, aby człowiek kochał tak jak On kocha. Wierzyć, że może to sprawić, to wierzyć, że to sprawia. Taka jest nadzieja chrześcijańska silniejsza od lęku.

Przebaczenie — dar doskonały — to najwyższa dobrowolność miłości. Kto wątpi w przebaczenie Boże, okazuje tym, że Jego miłość uważa za niedoskonałą lub ograniczoną. Ponieważ człowiek jest grzeszny, miłość Boga do człowieka ma postać przebaczenia (albo, jak się wyraża Pismo, miłosierdzia). A miłość człowieka do Boga ma postać skruchy (lub pokuty). Chrystus ukrzyżowany to w jednej Osobie zjednoczenie tej podwójnej miłości. Dlatego to tajemnica naszego ubóstwienia jest także, i nieodłącznie, tajemnicą naszego odkupienia.

Jeśli wychodząc od doświadczenia ludzkiego, zgłębia się dostatecznie wytrwale, czym powinno by być przebaczenie, aby nie uchybiało miłości, odkrywa się, że nie jest tylko — z istoty swojej — zapomnieniem zniewagi, ale zapomnieniem samego przebaczenia. Sekretna pycha niszczy przebaczenie pamiętające o sobie. Nic takiego nie ma w Bogu.

MODLITWA WYRAŻA WIARĘ

We wszystkim inicjatywa wychodzi od Boga. Bóg pierwszy oddaje się człowiekowi, aby człowiek oddał się Jemu i był przez Niego przyjęty.

Z jednej strony człowiek nie byłby człowiekiem, gdyby nie był zdolny dawać. Z drugiej — Bóg nie byłby pełnią Miłości, gdyby, sam będąc najwyższą Inicjatywą daru, nie był zarazem Wolą przyjęcia. To, co nie wiąże się z przyjmowaniem i z dawaniem, nie ma

nic wspólnego z miłością. To, co wyłącza jedną z tych rzeczy, jest miłością tylko w części.

Człowiek kocha więc naprzód w formie przyjmowania. Modlitwa jest tego wyrazem. Jest to Tak powiedziane Bogu, zgoda na Jego przebóstwiające dzieło, które przeobraża nasze dzieła ludzkie. Głębokie podłoże owego Tak, to zgoda na zadanie ludzkie (horyzontalne, aktywne) oraz uznanie (można je określić jako pasywne) wymiaru boskiego, pionowego, tych zadań. Jedno jest nieodłączne od drugiego.

Doskonałość człowieczeństwa Chrystusowego, to doskonałość owego Tak, którym jest On i które wypowiada. Tak wierzących, które budzi się w nich spontanicznie, gdy tylko uświadomią sobie bliskość Boga i potęgę Jego Działania przeobrażającego ich działania, to uczestnictwo w absolutnym Tak Chrystusa.

Jeśli modlitwa nie jest samorzutna, choćby jako nieskładny szept czy nawet spojrzenie wyrażające bez słów owo Tak, oznacza to, że ktoś, kto się uważa za wierzącego, łudzi się i jest niewolnikiem abstrakcji: świadomość nie pojawiła się w nim prawdziwie, jest nie-świadomy.

Zasadnicze Tak modlitwy różnicuje się i wzbogaca w liczne sposoby ekspresji, odpowiadające postawom głębokiego ja: najważniejsze z nich to adoracja, wdzięczność, skrucha, błaganie. Każda z tych postaw pociąga za sobą wszystkie pozostałe.

Adoracja, lub podziw — zdumienie, zaskoczenie — że Bóg jest czym jest: Inicjatywą przeobrażającą nasze inicjatywy.

Wdzięczność — bo w tym wypadku poznać a nie uznać byłoby tylko pozorem poznania.

Skrucha, ponieważ grzech jest w człowieku i ponieważ Miłość przebaczająca silniejsza jest od naszych ograniczeń i naszych oporów.

Błaganie o wiarę żywszą i o ludzką aktywność mocniejszą i czystszą, ponieważ nasze obowiązki są darami Boga.

Modlitwa zbiorowa, liturgiczna może jednak być problemem — i dziś właśnie ma to miejsce — w tej mierze, w jakiej głęboka przemiana kultury pociąga za sobą przemianę języka. Nowe formy myśli, nowa wrażliwość domagają się nowego sposobu wyrażania wiary. „Ojcze nasz" jest tu normą nieprześcignioną. Wspólnota chrześcijańska ma mówić do Boga bez sztuczności i bez archaizowania o prawdzie człowieka. Wedle tego zrozumienia, jakie nabył on we wszystkich i przez wszystkie swoje związki uczłowieczające, przeobrażone przez Boga.

DOGMATY GWARANTUJĄ PRAWDĘ RZECZYWISTEGO ZWIĄZKU Z BOGIEM

Przeznaczeniem dogmatów, sformułowanych przez Kościół, nie jest tworzyć, niezależnie od żywego związku człowieka z Bogiem, jakiś system prawd spekulatywnych, dzięki swojej zwartości dający się wcielić w system filozoficzny. Pomimo to — ale właśnie tylko w służbie owych żywych związków — wiara potrzebuje dogmatów.

Przedmiotem wiary jest sam Bóg. Dlatego nazywamy ją „teologalną". Dogmaty nie są przedmiotem wiary. Są to sądy, immanentnie osadzone w wierze, na temat przedmiotu wiary. Jeśli są niezbędne, to po to, by zagwarantować prawdę naszego związku z Bogiem i autentyczność naszej nadziei. Niektóre z nich są „większe", inne „mniejsze"; jedne są „centralne", inne „peryferyczne" [11], w zależności od tego, czy ich związek z tajemnicą Chrystusa jest bardziej bezpośredni czy pośredni. Wszystkie jednak mają na celu to, by człowiek nie ulegał złudzeniom na temat miłości, nie pochlebiał sobie bezzasadnie, że rozumie na podstawie własnego tylko doświadczenia prawdziwą naturę miłości, jej warunki, następstwa i implikacje. Podtrzymują one przylgnięcie do wiary, prostują lub poprawiają, zapobiegają skrzywieniom lub rozkładowi. Zapewniają autentyczną interpretację tajemnicy, która jednak nieskończenie je przerasta.

Tak więc np. wierzyć abstrakcyjnie, że Bóg jest Trójcą, nie ma dla człowieka wartości egzystencjalnej. To tajemnica objawiona i Kościół formułuje ją jako dogmat — nie po to jednak, byśmy się „dowiedzieli" o tajemniczym życiu Bożym za pośrednictwem gry pojęć, ale po to, by oświetlić drogę, która wiedzie do naszego wszczepienia w owo życie. Bóg nie odpowiada na żadne pytanie dotyczące czegoś innego niż kierunek i sens egzystencji. On sam jest tym Sensem, a chodzi o życie, o egzystencję. Bóg nie jest najwyższym Profesorem, który tematyzuje swój Byt osobowy, by zaspokoić czyjąś ciekawość, nawet uprawnioną. Jest światłem życia dla człowieka, który chce żyć.

Gdyby Bóg nie był Jeden w Trzech Osobach, nie rozumielibyśmy sami co mówimy twierdząc, że Jego Byt to Miłość. Tymczasem rozum chce pojmować, w co wierzy, i w tym kierunku — powiada Ryszard z St.-Victor — należy iść „aż po krańce tego, co dozwolone i co możliwe".

Bóg, który byłby Jeden nie będąc Trójcą, kochałby sam siebie, to znaczy kontemplowałby własną naturę jako posiadane bogactwo.

---

[11] Por. R. Marlé, „Etudes", I, 1967.

Upodobanie w sobie a nie wielkoduszność. Ani przyjęcia, ani daru; ani ubóstwa, ani zależności, ani pokory. Samotnik może kochać tylko siebie. Miłość siebie nie jest miłością. Miłość zakłada pluralizm osób. Nie może istnieć bez inności.

Miłość ludzka dąży jako do celu do wzajemności tworzącej doskonałą jedność między „nie-mną" i „mną". Marzy jej się likwidacja inności drugiego w samym tym akcie, który ową inność zakłada. Ten zamysł się nie udaje. Lecz jeśli Bóg to nieskończona Doskonałość kochania, jest w Nim i jedność i mnogość, identyczność i odmienność, bogactwo bytu i akt dawania oraz przyjmowania, pełnia siebie i źródło bijące poza siebie. Każda z Trzech Osób jest dla siebie tylko będąc dla dwóch pozostałych. Żadna nie ma w sobie własnego centrum. Ojciec to ojcostwo, czyli stosunek do Syna. Syn to synostwo — stosunek do Ojca.

Gdyby nie było trzeciej Osoby, miłość Boga nie byłaby czysta absolutnie, bo każda z dwóch Osób odnajdywałaby w drugiej posiadanie siebie. Nie szukając upodobania w sobie, znajdowałaby upodobanie w drugiej będącej jakby projekcją, rozszerzeniem miłości do siebie. Jeżeli drugi to *alter ego,* nie ma ściśle biorąc inności. Aspekt posiadania nie jest absolutnie odrzucony. Ale jeśli miłość wzajemna Ojca i Syna otwiera się na Trzeciego, posiadania nie ma. Ekstaza, wyjście z siebie każdej z Trzech Osób jest całkowite przez niemożliwość posesywnego cofnięcia się w siebie.

Tajemnica życia trynitarnego, sformułowana jako dogmat, oświetla tajemnicę stworzenia, która również należy do dogmatów. Gdyby Akt stwórczy nie wypływał z bezinteresownej Miłości wewnątrz-boskiej, gdyby nie był jej swobodnym i hojnym rozprzestrzenieniem, czy można by go pojąć inaczej jak pewnego rodzaju operację wytwórczą, fabrykację? A w takim wypadku stosunek między Stwórcą a stworzeniem uległby podstawowemu wypaczeniu. I związek Boga, który ubóstwia, z człowiekiem, który może być ubóstwiony, stałby się niepodobieństwem.

Jeśli stworzenie to fabrykacja, wolność człowieka jest złudzeniem: Bóg jest panem, a człowiek niewolnikiem. Jeśli Wytwórca uprzedza naszą wolność lub ją determinuje na kształt antycznego Przeznaczenia, byłoby sprzecznością wierzyć, że przeobraża nas u korzenia naszej istoty dając nam przystęp do własnej wolności. Podobnie sprzeczne w sobie stałoby się serce samo naszej wiary: to że Chrystus jest żywą prawdą związku człowieka z Bogiem.

Z drugiej strony, jeśli pojmie się Boga jako pochłoniętego Sobą, obecnego Sobie aż do metafizycznej niemożności wyjścia poza Siebie mocą Miłości, oznacza to z konieczności powrót do idei stworzenia przez emanację, którą Biblia wyklucza, i która jest zaprzeczeniem prawdziwej inności Stwórcy i stworzenia.

Dogmat grzechu pierworodnego również jest niezbędny dla prawdy związku egzystencjalnego człowieka z Bogiem. Zło jest z istoty swojej czymś nie do usprawiedliwienia. Zbolałej ludzkości, która pyta, wiara podobnie jak i filozofia nie dostarcza teoretycznej odpowiedzi. Kościół nie twierdzi, że upadek Adama stanowi „wyjaśnienie". Ale wychodząc od powszechności grzechu głosi powszechność wyzwalającego przebaczenia. Grzech i odkupienie — odkupienie znaczy uwolnienie — są równie „pierworodne", byle nie rozumieć tego słowa w sensie następstwa czasowego. Prawda człowieka, to że jest on równocześnie grzeszny i obdarzony przebaczeniem. Adam jest antytypem Chrystusa ukrzyżowanego. W jedności swej ludzko-boskiej natury, w której cała ludzkość umiera i zmartwychwstaje, Chrystus bierze na siebie powszechny grzech i udziela powszechnego przebaczenia. Wszyscy ludzie są grzeszni „w Adamie" i zbawieni (to znaczy wyzwoleni na wolność samego Boga) „w Jezusie Chrystusie". Innymi słowy Bóg właśnie grzeszników przebóstwia. Jeśli ktoś sobie wmawia, że jest niewinny, albo tylko powierzchownie grzeszny, jego egzystencjalny stosunek do Boga jest fałszywy.

Dogmat zmartwychwstania ciała oznacza ubóstwienie człowieka całkowitego oraz wszechświata związanego z jego losem. Można go więc uważać za „większy" lub „centralny" — leży on na osi nadziei ludzkiej. Spodziewamy się bowiem szczęścia ludzkiego, to znaczy odpowiadającego naturze człowieka, a więc wcielonego (człowiek nie jest duchem czystym) i wspólnotowego (człowiek jest istotą społeczną). Gdyby nasze ubóstwione życie wieczne nie było ani wcielone ani wspólnotowe, nie byłoby n a s z ą szczęśliwością, ale zewnętrzną nagrodą, jakimś dodatkiem. Człowiek byłby w prawie odmówić jej, z tytułu swojej inteligencji i swojej godności. Podobnie też nie można by określać mianem Miłości Boga, który byłby jej łaskawym rozdawcą.

Nie zawsze jednak widać tak wyraźnie dlaczego to czy inne orzeczenie dogmatyczne potrzebne jest dla prawdy żywego związku człowieka z Bogiem, zwłaszcza gdy chodzi o dogmaty „peryferyczne", gdzie ta więź jest luźniejsza. Weryfikacja racjonalna przedstawia tu nieraz trudności. Zachodzi zawsze ryzyko zredukowania orzeczeń dogmatycznych do ich aspektu formalnego, co je w rezultacie wypacza. Dlatego ważne jest wiedzieć, w jakim kontekście historycznym Kościół dane orzeczenie sformułował, jak rozwinęło się one w czasie oraz jaką rolę odgrywa w postępie osobowym i wspólnotowym miłości.

KOŚCIÓŁ JEST HISTORYCZNYM ZNAKIEM NASZEGO UBÓSTWIENIA

Jeśli Bóg stał się człowiekiem w określonym czasie, to po to, żeby być czynnie obecny we wszystkich czasach. Kościół to przedłużenie w czasie i przestrzeni Wcielenia, widoczność w historii Dzieła przebóstwienia. Inaczej mówiąc jest on znakiem, ale skutecznym: zawiera w sobie to, co objawia, urzeczywistnia to, co oznacza. Jest sakramentem Chrystusa zmartwychwstałego, obecnego-działającego-przeobrażającego-ubóstwiającego.

Wielu ludzi nie posiada świadomości wzajemnego związku pomiędzy sobą w jedności Życia boskiego udzielanego przez Człowieka-Boga. Nie są więc widzialnie członkami Kościoła. Nie są mu jednak obcy w tej mierze, w jakiej byliby gotowi przyjąć Dar, którego Kościół jest skutecznym znakiem, gdyby w jego ziemskim obliczu rozpoznali, pomimo tylu przesłon, oblicze Chrystusa: Chrystusa, który ubóstwiając czyni ich w pełni ludźmi, jak On jest w pełni Człowiekiem. Bóg sam tylko osądzić może ową potencjalną lub *implicite* obecną akceptację. Chrześcijanin jednak wystrzega się zestawiania Kościoła i świata jako dwóch odrębnych rzeczywistości. Jeśli istnieje tu pewien dualizm faktyczny, nie ma dualizmu prawnego. Kościół jest potencjalnie całą ludzkością. Jeden jest zamysł Boga: ubóstwić wszystkich ludzi w Chrystusie. Ludzkość w drodze do ubóstwienia, oto Kościół.

Wierzący poznaje rzeczywiście Kościół, tylko jeśli przyczynia się do jego budowy. Bo jeżeli jest on widzialnością daru Bożego w historii, sam też jest historią i podlega w konsekwencji jej zmiennym kolejom: takim jak postęp, upadek, reforma, odnowa. Każdy członek Kościoła odpowiada za cały Kościół. Nie ma prawa zaślepiać się na temat jego niedostatków. Wylicza je z bólem: „krótkowzroczność, brak rozeznania wymagań chwili jak również prądów niosących świat ku przyszłości, małoduszność w obliczu przyszłości i ryzyka, fakty wspólnictwa z możnymi tego świata, tłumienie Ducha przez jurydyzm i administrowanie, autorytaryzm, brak dialogu rodzinnego z odłączonymi synami, zbyt negatywny charakter walki z błędami, powolność w rozpoznawaniu działań Ducha, »jego« Ducha na szlakach historii świeckiej a nie jedynie w sanktuarium własnego swego życia itd." [12] Ale wyznając, że ustanowiony przez Chrystusa Kościół jest stróżem Jego posłannictwa, chrześcijanin pracuje — przede wszystkim oczyszczając się sam — nad jego

---

12 Charles Müller i Herbert Vorgrimler *Karl Rahner* (Fleurus 1965).

oczyszczeniem, aby jasno ukazał się tym, czym jest. Jeden, święty, katolicki, apostolski. Cztery podstawowe znaki miłości.

Miłość sprawia *jedność*. Tylko ona różnicuje i jednoczy.

Miarą *świętości* jest miłość i zdolność jej rozszerzania.

Katolickość czyli *powszechność* to uniwersalizm miłości, który nikogo nie wyłącza i nie zna granic. Rozumieć go trzeba w głąb raczej niż wszerz: jako siłę rdzenną, z wnętrza płynącą, wiązania wszelkich ludzkich różnorodności z Chrystusem.

Apostolskość to wierność Chrystusowi w zmiennym toku historii, ciągłość autorytetu będącego służbą, a więc samym sprawowaniem miłości.

EUCHARYSTIA JEST SAKRAMENTEM KOŚCIOŁA

Chrystus jest sakramentem Boga. Kościół jest sakramentem Chrystusa. Eucharystia jest sakramentem Kościoła.

Pośród znaków dostępnych zmysłom, poprzez które Kościół wyraża swoje życie i aktualizuje swoją istotę, Eucharystia zajmuje miejsce uprzywilejowane. Jest zarazem ofiarą i sakramentem. Tak jak Chrystus, i ponieważ stanowi ona rzeczywistość Jego Ciała obecną w znakach, jest punktem spotkania podwójnego ruchu: Boga ku człowiekowi i człowieka ku Bogu, na czym polega cała religia. Jest zasadniczym znakiem Przymierza ubóstwiającego.

Chrystus jest człowiekiem doskonałym przez absolutne zwrócenie się ku Bogu. To właśnie chce wyrazić Kościół stwierdzając, że całe Jego życie ma wartość ofiary. W tym słowie — podstawowym w chrześcijańskim słowniku, a jednak często powierzchownie rozumianym — wyraża się ten stosunek Chrystusa do Boga, który jest podłożem Jego istoty i prawem Jego działania. Ale najwyższym Jego czynem jest śmierć, bierność ostateczna. Przez nią objawia się w pełni sama Jego istota będąca darem — czy wyrzeczeniem się — siebie. Eucharystia nie byłaby więc sakramentem najgłębszej rzeczywistości Chrystusowej, gdyby nie była pamiątką Jego śmierci. Z drugiej strony, to w zmartwychwstałe Jego ciało przeistacza się chleb konsekrowany przez Kościół. To znaczy Eucharystia jest ze swej istoty, podobnie jak chrzest rozpoczynający życie chrześcijanina, sakramentem śmierci i zmartwychwstania Chrystusa, znakiem skutecznym tajemnicy paschalnej.

Istotnie śmierć znajdujemy w sercu wszelkiego życia przenikniętego eucharystią: dziękczynienia, pracy, wspólnoty. Śmierć — instynktowi własności, śmierć — leniwej ucieczce poza obręb zadania ludzkiego, indywidualizmowi, który niszczy braterstwo. Wierzyć

w znak eucharystyczny i w nim uczestniczyć, to dla każdego chrześcijanina rozumiejącego własną wiarę, wyrzec się siebie jako własnego centrum i celu, i zgodzić się na przejście — Pascha znaczy przejście — przez dar z siebie poza ten próg, gdzie zaczyna się przeobrażenie w Boga.

Dziękować znaczy uznawać, że wszystko jest łaską, czyli darem Boga. Na oznaczenie wszystkiego najlepiej nadają się chleb i wino, bez których nic nie jest możliwe. Są elementami samego życia. Oznaczają więc życie. Konsekrując chleb i wino Kościół wyraża sens natury danej człowiekowi, aby żył on dla Boga. Powodując w nas śmierć instynktu własnościowego Eucharystia przeobraża świadomość człowieka w świadomość synowską.

Chleb i wino to praca wcielona. Nie są to rzeczy ale historia. Historia ludzkiej pracy, czyli człowieka. Człowieka, który jest sobą tylko w historii i przez nią. Na ołtarzu praca człowieka staje się życiem Chrystusa; człowiek staje się Chrystusem. Dlatego to uczestnictwo w Eucharystii zbliża się do świętokradztwa, jeżeli troska o chleb ludzi jest w nim nieobecna. Znak będzie kłamliwy w tej mierze, w jakiej pominęło się pytanie, czy chleb nabywany jest sprawiedliwie czy też z uszczerbkiem chleba innych. Bez pracy przekształcającej naturę na miarę ludzką, nie ma Eucharystii. Chrześcijanin przystępujący do Eucharystii w Kościele wspierającym się na tym znaku, gdyby czynił to bez troski o sprawiedliwość i miłość w pracy, byłby ofiarą spirytualizmu równie zgubnego dla sumienia jak materializm.

Chleb i wino to rozproszenie zebrane, mnogość zjednoczona. Powstały z licznych ziarn zmielonych w jedną mąkę i z licznych gron, z których wyciśnięto jeden napój. Z drugiej strony posiłek jest symbolem braterstwa, jadać wspólnie to być wspólnotą. Ponadto idea wspólnoty wiąże się z ideą pracy: jedynie prawda pracy daje solidną podbudowę związkom międzyludzkim. Chrystus eucharystyczny łączy nas z Sobą tylko łącząc nas jednocześnie jednych z drugimi; nie przeobraża naszego sumienia bez przeobrażenia naszych stosunków wzajemnych. Warunek nowego i wiecznego Przymierza, którego Eucharystia jest znakiem skutecznym, to: „Abyście się wzajemnie miłowali, jakom i ja was umiłował" (J 15, 12).

Eucharystia, sakrament centralny, któremu inne są przyporządkowane, sama przyporządkowana związkowi egzystencjalnemu człowieka z Bogiem, streszcza w sobie całą substancję naszej wiary.

François Varillon SJ
tłum. hm

TERESA RYLSKA

EWOLUCJA LUDZKOŚCI
wg PIERRE TEILHARDA DE CHARDIN

Gdy mówi się potocznie o teilhardowskiej wizji przyszłości, nasuwają się reminiscencje z Huxleya, Wellsa, Lema — ze świata fantazji powieściowych *science fictions*. Jest to wielkie nieporozumienie. Teilhard nie stara się „pokazać", jak będzie wyglądał świat. Jego interesuje tylko człowiek, postawa tegoż wobec siebie i otaczającej rzeczywistości. Czy będzie to człowiek świadomy swego miejsca w przyrodzie i odpowiedzialny budowniczy nowego coraz lepszego porządku świata?

Większa część bogatej spuścizny pism francuskiego jezuity dotyczy tego właśnie tematu. W artykule tym podejmę tylko niektóre fragmenty myśli Teilharda odnośnie ewolucji ludzkości. Będą to zapewne te wątki myśli, które mnie szczególnie zafrapowały i które chciałam poddać ocenie i — w pewnych wypadkach snuć dalej.

Dzieło wielkiego Francuza przypomina nieco pewne XIX-wieczne wizje doskonalącej się ludzkości (Herder, a u nas Towiański, Tyszyński). Nowością, którą wniósł Teilhard, jest oparcie się o rzetelną wiedzę przyrodniczą o historii świata i o prawach jego rozwoju.

Na tych podstawach autor *Le Phénomène humain* tworzy zręby nauki nowej, którą nazwałabym antropologią dynamiczną. Przedmiotem jej jest człowiek na tle ewolucji kosmicznej, ściślej: rozwój ludzkości ujęty jako szczytowy odcinek tej ewolucji.

Zwróćmy uwagę, że myśliciel francuski doszedł do daleko idących wniosków odnośnie przyszłości człowieka na drodze czysto fenomenologicznej — badania rzeczywistości. Oryginalność jego, jako badacza, polegała na tym, że potrafił dojrzeć poprzez fenomeny całość rozwoju kosmosu, jakby stał poza czasem i poza przestrzenią. Ewolucja w takim aspekcie nabrała wymiarów kosmicznych i właściwości organicznych. Nie ogranicza się ona dla Teilharda do ewolucji biologicznej, nie kończy się na antropogenezie.

Kosmos jest dlań na wskroś dynamiczny — jest gigantycznym procesem stawania się [1]. Wildiers w przemowie do 6-go tomu *Oeu-*

---

1 Por. P. Teilhard de Chardin *Oeuvres*, 7, *L'Activation de l'énergie*, Ed. du Seuil, Paris 1963, s. 264.

vres Teilarda de Chardin tak o nim pisze: „Bardziej niż inni filozofowie wziął za punkt wyjścia wyniki nauk przyrodniczych, co mu pozwoliło ująć świat w jego rozciągłości historycznej... odkryć spójność wewnętrzną i sens istotny historii powszechnej (świata), która przedstawia — według niego — mimo wielości i różnorodności zjawisk — podstawową jedność i harmonię".[2]

Antropolog francuski zobaczył coś więcej, niż że świat jest w ruchu, ujrzał mianowicie, że ruch ten jest w najogólniejszych rysach uporządkowany. Powiedzmy ściślej: dostrzegł dwa przeciwne kierunki przemian, dwa nurty dynamiki materii zaznaczające się od początku.[3]

Określę to bliżej własnymi słowami:

Pierwszy jest procesem rozpraszania energii i materii, wzrostu entropii, dążenia do wyrównania wszelkich potencjałów, prowadzi do rozkładu, chaosu i „śmierci cieplnej" (bezruchu).

Drugi kierunek jest w każdym punkcie przeciwny pierwszemu. Jest to skupianie się i organizowanie materii i energii, zmniejszanie entropii, tworzenie różnic potencjałów — nurt ten prowadzi do coraz większego dynamicznego uporządkowania i bogatszej informacji — jest to bardzo szeroko pojęty proces witalizacji.

Te dwa nurty — ku rozkładowi i ku życiu — ścierają się ze sobą odkąd świat istnieje, rywalizują o materialne elementy kosmosu i o jego zapasy energii.

Dla Teilharda oczywiste jest, że nurt drugi, nurt ewolucji wzwyż był i będzie silniejszy.[4] W nim bowiem wytwarza się coś, co autor nazywa „świadomością", co z czasem musi się stać wielkim atutem w grze kosmicznej.

Jeżeli chodzi o przeszłość, zastanówmy się, czy francuski jezuita nie ma racji? Czy w skali ziemskiej nie powiększa się stale ilość materii zorganizowanej — organicznej, na koszt materii „martwej" nieorganicznej? Weźmy pod uwagę stały wzrost liczby ludzi (masy ciał ludzkich) i odpowiadający mu wzrost produkcji roślinnej i zwierzęcej (masy organicznych produktów pod gestią człowieka). Czy nie zwiększają się także zasoby energii wprzęgniętej we wszelkiego typu machiny? Czy nie wzrasta także (to mniej uchwytne) energia duchowa, energia psychizmów wszystkich ludzi razem wziętych?

Nurt drugi obejmujący kierunkową ewolucję wzwyż prowadzi (powiedzmy sobie) ku stanom energetycznie coraz mniej prawdopodobnym, jest rodzeniem się porządku i jedności z chaosu i wielości. Jakże dziwne jest, że to nieprawdopodobne zwycięża.

---

2 Wildiers N. M., Przedmowa do *Oeuvres* T. de Ch., 6, *L'Energie humaine*, Paris 1962, s. 12.

3 Por. *Oeuvres* 6, *L'Energie humaine*, s. 123.

4 *Oeuvres*, 6, s. 123.

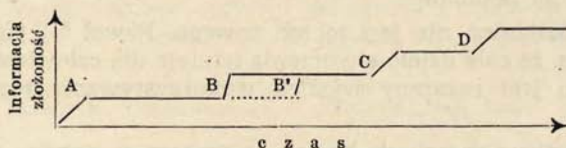
Padło już nieraz słowo „ewolucja"; musimy sprecyzować, co według Teilharda ewoluuje i jakie są zasadnicze prawa tego ruchu. Ewoluują *choses* — rzeczy, ale sens, jaki autor podkłada pod to słowo jest nieco inny; *choses* — to układ, całość złożona z elementów (które same są już układami). Każdy układ ma dwa aspekty, jakby dwie strony: zewnętrzną — materialną i wewnętrzną — „duchową" [5] (Ducha nie należy tu rozumieć w znaczeniu ogólnie przyjętym, tomistycznym, jest to po prostu wnętrze, jakaś „informacja" o sobie samym układu). Informacja nie jest tu równoznaczna ze świadomością. W atomie wodoru jest już pewna informacja, że jeden proton ma być połączony z jednym elektronem.

Wnętrze, świadomość, psychizm, duch (wszystkich tych określeń autor używa) są uchwytne zupełnie wyraźnie dopiero u c z ł o w i e k a, w słabszym stopniu u zwierząt, jeszcze mniej u roślin, a w układach „przedżycia" domyślamy się jego istnienia w stanie zalążkowym.

Ewoluuje cały układ. — Od strony zewnętrznej zwiększa się jakość, liczba i sposób powiązań elementów — a więc rośnie złożoność i całościowość układu; od strony wewnętrznej wzrasta siła porządkująca — „świadomość" układu wg Teilharda (ja proponowałabym raczej termin „i n f o r m a c j a" układu).

Powstają struktury coraz bardziej skomplikowane i scalone od strony zewnętrznej i coraz bogaciej poinformowane a zarazem bardziej niezdeterminowane od strony swego wnętrza.[6] Inaczej słowami Teilharda: „tworzywo rzeczywistości przechodzi ze stanu rozproszenia w stan jedności", a jednocześnie materia zostaje niejako „naładowana" duchem.[7]

Historia świata jest więc historią wzrostu złożoności — świadomości. Składa się ona z etapów, które są oddzielone wyraźnymi skokami w złożoności układu i jego elementów a zarazem skokami w stopniu informacji. Przejściu zaś od jednej fazy do drugiej towarzyszy „stan krytyczny". Wtedy rodzi się etap następny. Można by to przedstawić graficznie w formie krzywej schodkowanej.



[5] P. Teilhard de Chardin *Wybór pism*, *Warszawa* 1965, s. 285.

[6] Por. *Wybór pism*, s. 283.

[7] Tamże, s. 285.

Myśliciel francuski odróżnia w historii świata-kosmogenezie cztery takie momenty krytyczne:

A. Litogeneza — rodzenie się atomów, drobin (początek litosfery ziemskiej)
B. Biogeneza — rodzenie się życia (początek biosfery)
C. Antropogeneza — rodzenie się człowieka (początek noosfery)
Noogeneza — rodzenie się zjednoczonej ludzkości (rozwój noosfery).

Między bio- i antropogenezą — moim zdaniem — należałoby dodać moment rodzenia się psychizmu zwierzęcego jako psychogenezę. (B')

Na każdym etapie rodzi się układ nowy jakościowo — wyższy od poprzedniego. Wzrostowi złożoności towarzyszy wzrost niezdeterminowania elementów układu, proporcjonalny do uwewnętrznienia i do rosnącej autonomii.[8]

Co jest elementem w coraz wyżej stojących układach Teilhard nie precyzuje, w moim rozumieniu przedstawiałyby się one kolejno tak: cząstka elementarna, atom, drobina, makrocząsteczka kwasu nukleinowego, części układu nerwowego zwierzęcia, zespoły neuronów w mózgu człowieka, osoba ludzka.

Według Fr. Meyera Teilhard widział cały sens ewolucji w tworzeniu bytów, które mieszczą w jedności coraz większą liczbę elementów coraz bardziej różnych, czyli „powiązanie się" (*l'alliance*) jedności i wielości w harmonii.[9]

Na tle tak widzianej ewolucji z całą wyrazistością zarysowuje się wyjątkowe stanowisko człowieka w kosmosie. „Kierunek pochodu kosmosu (od początku) jest nam pokazany przez strzałę ludzką" — jak poetycznie ujmuje to autor *L'Energie humaine*.[10]

Antropogeneza jest związana z wielkim skokiem w zakresie informacji układu, mamy tu przekroczenie „progu" świadomości refleksyjnej; zwierzę wie, ale człowiek wie, że wie.[11] W związku z tym zauważę, że już pierwszy człowiek (pojedynczy czy zbiorowy) był „świadomy", że organizowanie materii i sprężanie energii leży w jego naturze. Na tym przecież polega opanowywanie świata „czynienie sobie ziemi poddaną".

Dla chrześcijanina nie jest to nic nowego. Paweł VI pisze: „Biblia uczy nas, że całe dzieło stworzenia istnieje dla człowieka, którego zadaniem jest rozumny wysiłek wykorzystywania tego dzieła'

---

8 Por. Barthélemy-Madaule M. *Bergson et Teilhard de Chardin*, Paris 1963, Ed. Seuil, s. 178.

9 Meyer F. *L'évolution se dirige t-elle vers un terme défini dans le temps? Cahiers Pierre Teilhard de Chardin* 4, Paris 1963, s. 94.

10 *Oeuvres* 6, s. 152.

11 *Oeuvres* 1, *Le Phénomène humain*, Paris 1955, s. 182.

i jak gdyby wykańczanie go przez pracę dla służby człowiekowi". [11a]

Kiedy Teilhard „doprowadził" historię ewolucji do wydania istoty samoświadomej, zajął się prawie wyłącznie ostatnim etapem rozwoju kosmicznego, ewolucją ludzkości — noogenezą. Dla nas zaś stało się to — jak słusznie zauważył Rideau — najbardziej interesującą częścią jego dzieła.[12] Teraźniejszość i przyszłość człowieka jest w teorii francuskiego uczonego organicznie z przeszłością powiązana.

Noogeneza właściwa — tak jak każdy z etapów poprzednich — jest poprzedzona długim okresem pomnażania się ilościowego ludzi (od momentu czy okresu antropogenezy minęło jakieś 100.000 do miliona lat).

Okres ten nazywa myśliciel francuski fazą ekspansji [13] — zasiedlania ziemi. *Homo sapiens* — tak jak każdy nowo powstały gatunek zwierzęcy — mnoży się, opanowuje coraz to nowe tereny, przystosowuje się do nich, różnicując się na rasy, populacje, ekotypy. Na tym etapie gatunek się tylko rozszerza, tworzy różne cywilizacje [14], nie jest to jeszcze postęp na drodze ewolucji. Po pewnym czasie może dojść w samej noosferze do stanu krytycznego.

Stan krytyczny upatruje Teilhard w zagęszczeniu ludzkości na ziemi. Gdy wzrośnie ono do pewnego punktu, konieczne będzie przejście do wyższego stanu złożoności — świadomości — utworzenia się bardziej jednolitej-właściwej noosfery.[15] (Teilhard nazywa czasem ten etap chrystogenezą,[16] ale to chyba nieścisłość terminologiczna).

Ma to być skok w świadomości nie tylko pojedynczego człowieka ale w samoświadomości zbiorowej ludzkości. Ludzkość świadoma swej genezy, swego miejsca w historii życia, kierunku swego rozwoju (objawionego w całej ewolucji) i w końcu celu — może z zapałem i coraz większą energią przyszłość planować i plany te realizować. Paweł VI w encyklice *Populorum progressio* niejednokrotnie włącza się jakby w myśl Teilharda — w punkcie 5 czytamy: „...zwracamy się do wszystkich... z wezwaniem do zespolonego działania na rzecz pełnego rozwoju człowieka i solidarnego rozwoju ludzkości." [16a] „W zrozumieniu i przyjaźni, w... zespoleniu winniśmy

---

11a *Populorum progressio*, p. 22. „Znak" 156, czerwiec 1967, s. 745.

12 Por. Rideau E., *Connivenences de Teilhard*, „Inf. Cath. Intern". (237) : 3 z 1. 4. 1965.

13 Teilhard de Chardin P. *La place de l'homme dans la nature*, Paris, Ed. Seuil, 1963, s. 21.

14 Tamże, s. 21.

15 Tamże, s. 21.

16 *Oeuvres* 5, *L'Avenir de l'homme*, Paris, Ed. Seuil, 1959, s. 404—405.

16a „Znak" 156, czerwiec 1967, s. 739.

zacząć pracować razem nad budowaniem wspólnej przyszłości całej ludzkości." [16b]

Cechą swoistą gatunku „człowiek rozumny" jest zdolność przewidywania, planowania i budowania. Teraz należałoby to rozszerzyć na całą ludzkość.

Na to musi powstać organizm ludzkości. Teilhard nie ma tu na myśli ani „wielkiego zwierzęcia" ani wspólnoty à la rój pszczół czy mrowisko.[17]

Różnica leży między innymi w tym, że rola osoby ludzkiej w społeczeństwie jest zupełnie inna, niż rola komórki w organizmie lub pszczoły w ulu.

Ze względu na ogromną przewagę psychiki nad somą w indywiduum ludzkim, jego wartość osobowa jest nieporównywalna z wartością jednostki na niższych szczeblach ewolucji.

Antropolog francuski wielokrotnie podkreśla, że warunkiem normalnego rozwoju noosfery jest pełny rozwój osobowości jednostek. Świadomość zbiorowa musi się opierać, jakby wyrastać ze świadomości wolnych osób.

Jednocześnie jednak — w erze koncentracji — człowiek staje się coraz bardziej centrum podporządkowanym — działającym w ściśle określonym miejscu i czasie jako element wspólnego, zorganizowanego działania ludzkości. Wchodzimy tu w dziedzinę, którą Teilhard nazwał sferą energetyki ludzkiej. Każda istota żywa działa, porządkuje w jakiś sposób energię i materię, ale na niższych poziomach robi to automatycznie, później instynktownie, ciągle według ściśle określonej informacji gatunkowej (wg wzoru zawartego w genach), dopiero człowiek przemienia środowisko w sposób twórczy, według własnego planu i ze świadomością celu.

Jak w każdym układzie dynamicznym, energia układu, jakim ma być zjednoczona ludzkość, nie jest prostą sumą energii poszczególnych ludzi. Z rodzajów i ilości połączeń między nimi wynika pomnożenie, nie zsumowanie, energii jednostkowych. Im więcej jest ludzi, im gęstsze powiązania społeczne, im wyższa temperatura przyciągania między-ludzkiego, tym większa jest energia organizmu ludzkości. Trzeba rozróżniać — mówi autor *L'Energie humaine* — dwa rodzaje jednoczenia się materii. Unia przez rozpuszczenie i unia przez zróżnicowanie [18]. Ta druga to unia wynikająca z połączenia bardzo różnych elementów z wykorzystaniem tej różności dla specyfiki budowy. Takie tylko zjednoczenie ludzkości leży na linii organicznego rozwoju ziemi.

16b *Populorum progresio*, p. 43, „Znak" 156, czerwiec 1967, s. 753.

17 *Oeuvres*, 5, s. 74.

18 *Oeuvres*, 6, s. 185.

O takiej unii myślał zapewne obecny papież, gdy pisał: „Praca dla rozwoju zbliży ludy..., jeżeli wszyscy, poczynając od przedstawicieli rządów... aż do najskromniejszego specjalisty, będą ożywieni miłością braterską i jeżeli pobudzać ich będzie szczere pragnienie zbudowania cywilizacji opartej na światowej solidarności" [18a] „...jesteśmy powołani, aby być braćmi... i powinniśmy... w prawdziwym pokoju współpracować ze sobą nad budową świata" [18b].

Nawiasem dodam, że unii rozpuszczenia (utopienia elementów w całości) towarzyszy rozpraszanie energii. Za unię „rozpuszczania" uważa uczony francuski społeczeństwa totalitarne, w których siłą skupiającą jest presja zewnętrzna. Siła takiej społeczności nie wyraża nawet całej sumy energii jednostek, tylko jej nikłą część [19].

Charakter organizmalny przyszłej noosfery podkreśla Teilhard proponując schemat specjalnej anatomii i fizjologii noosfery.

Organami jej byłyby przeróżne instytucje i organizacje społeczne. Całość posługuje się trzema jakby aparatami: dziedziczenia społecznego, technicznym i mózgowym [20].

1. A p a r a t d z i e d z i c z e n i a s p o ł e c z n e g o — można by nazwać inaczej (określenie moje) aparatem pozagenetycznego przekazywania informacji z pokolenia na pokolenie.

Jeżeli chodzi o gatunkową substancję dziedziczną *Homo sapiens* — wiemy dobrze, że nic się w niej poważnie nie zmieniło od setek tysięcy lat.

Ale obecnie wysuwa się na czoło inny — specyficznie ludzki — sposób przekazywania potomkom wiedzy i całego zasobu kultury. Ten „bagaż" dziedzictwa społecznego wzbogaca się z latami, a przekazują go młodym nie tylko rodzice, ale rzesze całe ludzi żyjących i już nie żyjących.

Przy nowoczesnych sposobach przekazu informacji wspólne dziedzictwo może stać się masowe i dotrzeć do każdego młodego osobnika.

Według Teilharda waga dziedziczenia społecznego wzrośnie ogromnie, gdy w jego skład wejdzie pogłębiona nauka o człowieku — o jego miejscu i roli w świecie, o jego wartości, o tym, jak jedyne i niezastąpione jest każde życie ludzkie (rola osoby w organizmie ludzkości).

Znalazłyby się tu informacje praktyczno-moralne: jak żyć, aby posuwać dalej kierunkowo ewolucję i jak żyć, aby znaleźć szczęście (może — jak proponuje Teilhard — w dążeniu do celów coraz bardziej przekraczających kręgi węższego czy szerszego egoizmu [21]).

18a *Populorum progressio*, p. 73, „Znak" 156, czerwiec 1967, s. 764.

18b Konstytucja *Gaudium et spes*, p. 92, „Znak" 148, październik 1966, s. 1253.

19 *Oeuvres*, 5, s. 207 i 217.

20 *Oeuvres*, 5, s. 208—216.

21 Teilhard de Chardin *Myśli o szczęściu*, „Znak" nr 92—93, 1962, s. 250.

Rola miłości i nienawiści, indywidualnej radości i cierpienia byłaby może lepiej uświadomiona.

Jeżeli w miarę postępu ewolucji wnętrze zyskuje przewagę nad zewnętrzem układu (w odniesieniu do człowieka — świadomość uzyskuje rolę kierowniczą nad materialną złożonością ciała), to za wzrostem informacji — wzbogaceniem dziedzictwa społecznego— powinien pójść postęp moralny osoby ludzkiej.

2. Aparat techniczny — organizowanie materii i energii, tworzenie dóbr tego świata.

Wiemy, że ręce, nogi, organy zmysłów u człowieka nie są doskonałymi narzędziami. Wiele zwierząt przewyższa go pod tym czy innym względem. Ale w tym właśnie jest szansa człowieka. Tworzy on sobie narzędzia, aparaty, ciągle je doskonali, można powiedzieć, że w nieskończoność wprost wzmaga czułość zmysłów i zręczność rąk, szybkość nóg, pojemność mózgu. Wzrasta więc sprawność i efektywność człowieka we wszelkiej pracy fizycznej i umysłowej.

Rozwój aparatu technicznego wymaga współpracy coraz większej liczby ludzi. Konieczna jest praca zespołowa i w dziedzinie projektowania i wykonania.

Teilhard zwiedzając w roku 1951 miasteczko „atomowe" w Berkeley (Kalifornia) zanotował: „Aby cyklotron mógł powstać i działać musiały współpracować różne dziedziny wiedzy: matematyka, elektronika, fizyka jądrowa, chemia, metalurgia, fotografia, architektura, budownictwo. Nauki te musiały reprezentować swój najwyższy poziom" [22].

Mogą być takie przedsięwzięcia, do których trzeba będzie zespolenia wysiłków i funduszów całej ludzkości (np. loty międzyplanetarne).

Gdy spojrzymy na całość udoskonaleń technicznych obecnej doby, zobaczymy jakby zmechanizowany krąg dokoła ziemi — służący wszystkim, ale i włączający wszystkich do współpracy. Jest to jeden z koniecznych aparatów jednoczenia się ludzkości.

3. Aparat mózgowy — aparat powiększania wspólnej wiedzy i samoświadomości ludzkiej.

Mimo, że w anatomii mózgu ludzkiego nie przybywa nowych uzwojeń fałd, to wyzyskanie istniejących od początku możliwości osobniczych jest dalekie jeszcze od pełni. Zdolności pamiętania, myślenia wyraźnie rosną (dużą rolę pomocniczą odgrywają tu maszyny tzw. „mózgi" elektronowe) [23].

Równie ważny — wg Teilharda — jest fakt wytwarzania się zdolności do wspólnego myślenia — oczywiście w zgranych ze-

22 *Wybór pism*, 1965, s. 298.

23 *Oeuvres*, 5, s. 214.

społach ludzi. Można już mówić o zaczątkach społecznego aparatu myślenia — jakimś mózgu mózgów.

Analogia z mózgiem osobniczym jest o tyle daleka, że w tym ostatnim indywidualność każdego zespołu neuronów jest znikoma, zaś w mózgu ludzkości każdy element jest autonomiczny, myślący [24]. W pojedynczym mózgu zrodziła się koncepcja telewizji, maszyny liczącej i mikroskopu elektronowego, ale każdy z tych przyrządów został zrealizowany wspólnym wysiłkiem wielu ludzi i jest z kolei elementem łączenia się myśli wielu ludzi.

*

Snując dalej analogię między noosferą a organizmem przechodzi Teilhard do fizjologii — do przejawów życia jednoczącej się ludzkości [25].

Na to, żeby zobaczyć już teraz jakiś kierunek i porządek w ruchach mas ludzkich, trzeba raz jeszcze spojrzeć z dalekiej perspektywy. Może spostrzeżemy „kompresję" ludzi w wielkich miastach oraz mieszanie się najrozmaitszych elementów rasowych, etnicznych w fabrykach, szkołach, w końcu w samych rodzinach. A genetyka mówi, że dalekie krzyżówki wśród ludzi są bardzo pożądane. Populacje wzbogacają się w nowe geny, w nowe ich kombinacje, osobniki rodzą się bardziej heterozygatyczne i odznaczają się większym wigorem niż rodzice.

Obserwacja przemian społecznych w skali szerokiej mówi o skłonności ludzi do zrzeszania się w najrozmaitszego typu kołach, stowarzyszeniach, a więc zagęszcza się sieć organizmalna noosfery. Oto parę zdań z encykliki *Mater et Magistra:*

„...pomnożyły się wzajemne kontakty między poszczególnymi krajami i z każdym dniem wzrasta ich wzajemna zależność... powstają zrzeszenia i instytucje o zasięgu międzynarodowym gospodarcze, społeczne, naukowe, ideologiczne... wreszcie w sprawach wzajemnego zbliżenia między narodami..." [26] Jedną ze szczególnie znamiennych cech naszych czasów jest wzrost „uspołecznienia"... [27] „Jest to przejaw i skutek naturalny a niemal nieprzezwyciężony skłonności ludzi do samorzutnego zrzeszania się" [28]. I dalej pewien wydźwięk po teilhardowsku optymistyczny: „Należy żywić nadzieję, że uspołecznienie będzie pomyślnie wpływać nie tylko na rozwój i doskonalenie wrodzonych człowiekowi wartości,

---

24 *Oeuvres*, 5, s. 213.

25 *Oeuvres*, 5, s. 217.

26 Jan XXIII *Mater et Magistra*, p. 49.

27 Tamże, p. 59.

28 Tamże, p. 60.

lecz także na zacieśnienie więzów zgodnego współżycia całej społeczności ludzkiej" [29].

Inne jeszcze zjawisko towarzyszące rozwojowi noosfery, to rosnąca przewaga czynności umysłowych nad pracą rąk. Pracuje się coraz więcej mózgiem, a w wysiłku fizycznym każe się wyręczać maszynom.

Wszystko to dowodzi, wg Teilharda, że człowiek coraz lepiej wykorzystuje swój aparat mózgowy, że coraz bardziej jest godny swojej dumnej nazwy „sapiens". W rezultacie zanotowanych przemian powinno środowisko ziemskie stawać się bardziej odpowiednie dla prawdziwie ludzkiego życia.

Proces koncentracji ludzkości zaczął się zapewne przed tysiącami lat, ale dopiero teraz — na naszych oczach — nabiera rozpędu i przyspieszenia. Myśliciel francuski spodziewa się, że kiedyś (może za miliony lat) ludzkość dojrzeje do pełnej koncentracji psychicznej — utworzy się jakby wspólne serce. „Miłość u Teilharda — mówi Tresmontant — nie jest tylko uczuciem, ale i energią, jedyną siłą, która może doprowadzić stworzenie do jego celu" [30].

Antropolog francuski sądzi, że kiedy raz zaczął się proces koncentracji ludzi na prawach przyciągania, to nie może się zatrzymać. Energia zespolonej (jakby Norwid powiedział — zwolonej) grupy ludzkiej przyciąga, obejmuje coraz większy obszar i rośnie w siłę i nową moc przyciągania.

Żyjemy w momencie krytycznym — mówi autor eseju *Patrząc na cyklotron* — w którym rodzi się uświadomienie, że zmierzamy do maksymalnej jedności i maksymalnego uwewnętrznienia [31]. „Człowiek odkrył nagle, że może (a nawet powinien) wzmóc... nie dokończony proces swej własnej ewolucji" [32]. I dalej czytamy: „Odnosimy wrażenie, że po długim okresie powolnego nagromadzenia się energii fizycznej i psychicznej w sferze ludzkiej (cała prehistoria i cała historia) zerwał się nagle jakiś cyklon duchowy — wir aktywności poznawczej — i unosi nas" [33].

Pisząc na parę lat przed śmiercią artykuł *Od kosmosu do kosmogenezy,* takie dał mu zakończenie: „Szczególna i doniosła jest ta faza (kosmogenezy), w której w pewnym krytycznym momencie uświadamia ona sobie siebie i bierze za siebie odpowiedzialność" [34].

---

[29] Tamże, p. 67.

[30] Tresmontant Cl. *Introduction à la pensée de Teilhard de Chardin*, Paris 1956, s. 129.

[31] Teilhard de Chardin *Wybór pism*, s. 295.

[32] Tamże, s. 302.

[33] Tamże, s. 303.

[34] Tamże, s. 295.

Ale człowiek jest wolny, a jego natura duchowo-cielesna daje mu możność wyboru drogi do światła lub w ciemność. „Albo idzie w górę opanowując i jednocząc siebie samego, albo schodzi w dół pozwalając na rozpad swych fizycznych i moralnych możliwości. Idąc naprzód spotyka dobro i ducha, w tył — zło i materię" [35].

*

Starałam się ukazać poglądy na ewolucję ludzkości Teilharda de Chardin jedynie jako naukowca-przyrodnika, pomijając to wszystko, co pisze on jako człowiek wierzący — uczeń Chrystusa. Pominęłam więc wzmianki autora odnośnie początku i końca ewolucji oraz jej motoru. Nie mówię o roli osobowej Omegi jako o wzorniku przyciągającym jednoczącą się ludzkość, ani o chrześcijaństwie jako osi ostatniego etapu ewolucji-noogenezy.

Dla ludzi wierzących to wszystko jest zrozumiałe, uzupełnia i przybliża myśl ewolucyjną Teilharda, ale dla niewierzących to samo może być elementem odpychającym. Intencją moją było wykazanie, że i człowiek, który szuka, i na razie nie znajduje wytłumaczenia dla początku i końca świata, a świadom jest praw jego rozwoju, może z całą energią włączyć się w nurt postępowego jednoczenia się ludzkości.

Może trzeba wielu wieków wspólnej pracy dla przyszłości, żeby ci, którzy już widzą Boga w świecie i Chrystusa w centrum ludzkości, potrafili pokazać to innym. Wraz z Teilhardem widzę, że na wyższych poziomach ewolucji ludzkości wiara w osobowego, działającego, kochającego Boga będzie coraz powszechniejsza, że (słowa Teilharda): „Im bardziej człowiek będzie człowiekiem, tym więcej będzie odczuwał konieczność, żeby się oddać komuś większemu od siebie" [36].

Teresa Rylska

---

[35] *Oeuvres*, 9, *Science et Christ*, 1965, s. 78.

[36] *Oeuvres*, 6, s. 54.

JERZY STROJNOWSKI

GENEZA I ROZWÓJ PSYCHIZMU W UJĘCIU O. TEILHARDA DE CHARDIN

W *Fenomenie ludzkim* Teilhard de Chardin zanotował: „Tylko fenomen. Ale zarazem cały fenomen". „W pracy tej staram się dojrzeć i pokazać, czym staje się Człowiek"[1]. W niniejszym artykule chciałbym posłużyć się tą metodą Teilharda, by dojrzeć i pokazać — teilhardyzm. „Fenomenem" będą dla mnie przede wszystkim teksty Teilharda, które staram się zrozumieć i skomentować zgodnie z całością dostępnych mi dzieł francuskiego myśliciela oraz ze współczesnym stanem wiedzy, na ile jest mi on znany. To, co zamierzam w niniejszym artykule przedstawić, nie jest więc egzegezą, a tym mniej streszczeniem dzieł Teilharda, ale raczej pewną propozycją sposobu odczytywania tych dzieł.

Zacznijmy od następującego tekstu: „Materia pozostawiona dość długo sama sobie, pod wpływem długotrwałej i powszechnej gry przypadków, objawia właściwości porządkowania się w postaci zgrupowań coraz bardziej złożonych i zarazem coraz bardziej obdarzonych świadomością; ten podwójny ruch, złożony ze zwijania się fizycznego oraz interioryzacji (lub centracji) psychicznej, postępując, ulega przyśpieszeniu, i raz wyzwolony — toczy się tak daleko, jak to tylko jest możliwe"[2].

Wszelkie struktury materialne, a szczególnie najprostsze, odznaczają się dynamizmem. Jak pisze Teilhard, „cząsteczki, w miarę

---

[1] P. Teilhard de Chardin, *Oeuvres*, t. 1, *Le Phénomène Humain*, Paris (1955), s. 31; 25; tłumaczenie polskie (fragmenty) Z. Włodkowej, „Znak", nr 68—69 (1960), s. 212 n.

[2] Laissée assez longtemps à elle-même, sous le jeu prolongé et universel des chances, la Matière manifeste la propriété de s'arranger en groupements de plus en plus complexes, et en même temps de plus en plus sous-tendus de conscience; ce double mouvement conjugué d'enroulement physique et d'intériorisation (ou centration) psychique se poursuivant, s'accélérant et se poussant aussi loin que possible, — une fois amorcé. P. Teilhard de Chardin *La structure phylétique du groupe humain*, w: *Oeuvres*, t. 2, s. 195.

jak zmniejszają się ich wymiary, stają się zasadniczo chronicznie poruszającymi się. Nie znają one spoczynku. A przy wymiarach atomu, jak się okazuje, są ożywione niesłychanymi prędkościami (20 tys. km/sek w przypadku helu)" [3]. Ponieważ żyjemy w epoce wybuchów bomb termojądrowych, nie trzeba nikogo przekonywać o tym, jak niesłychanie wielkie ilości energii zawarte są w strukturach atomowych. Można zauważyć, że struktury te istnieją dzięki bezustannemu przemieszczaniu się wzajemnym poszczególnych ich składników (mam na myśli zwłaszcza przemieszczanie się elektronów w stosunku do jądra). Energia jest składnikiem budowy — jeżeli nie wyłącznym budulcem — struktur atomowych. Dzięki owemu pierwotnemu dynamizmowi, który często będzie się objawiał w postaci różnicy potencjału elektrycznego na biegunach danej struktury materialnej, struktura ta czyli ten przedmiot materialny może wywierać jakiś wpływ, to jest może wywołać jakieś przekształcenie w innym przedmiocie, z którym się zetknie. To właśnie określona struktura przestrzenno-dynamiczna sprawia, że dany przedmiot może przejawiać działanie w stosunku do przedmiotu innego.

Istnieją z pewnością takie przedmioty, które mogą wchodzić w kontakt i oddziaływać kolejno na więcej niż jeden przedmiot. Każde działanie konkretnego przedmiotu na przedmiot inny jest funkcją tego pierwszego. Jeżeli tych działań jest więcej, za każdym razem ta sama struktura staje się podłożem innej funkcji. Zatem jedna, konkretna struktura może być podłożem więcej niż jednej funkcji.

Im prostszy jest badany przez nas przedmiot, t. j. im mniej elementów w sobie zawiera, tym mniejszą ilość działań może przejawiać. Wskutek tego, mniej zawiera się w otoczeniu przedmiotów, na które przedmiot ten może zadziałać. Stwierdzamy tu wybiórczość działania danego przedmiotu.

Warunkiem realizowania się jednej z funkcji odpowiadającej danej strukturze przedmiotu, jest obecność w otoczeniu przedmiotu innego, który wykazuje taką właściwość, iż funkcja ta może rozwijać się w stosunku do niego. Funkcja, działanie — jest zawsze wzajemnym oddziaływaniem na siebie co najmniej dwu przedmiotów. Oddziaływanie takie nie musi być symetryczne.

Pewne działania danego przedmiotu prowadzą do takiego oddziaływania, w wyniku którego wytwarza się trwała więź między obu przedmiotami. W ten sposób powstaje przedmiot nowy, w obrębie którego przedmioty, jakie się nań złożyły, mogą w dużym lub w znikomym stopniu sygnalizować swoje istnienie przez zachowanie

---

[3] P. Teilhard de Chardin *La Place de l'homme dans l'Univers*, w: *Oeuvres*, t. 3, s. 310.

niektórych ze swych działań poprzednich, z okresu, kiedy były oddzielone. Jeżeli istnieją działania prowadzące do tworzenia złożonych struktur trwałych, a przynajmniej takich, których długość czasu „przeżycia" jest na tyle wielka, że w jednostce czasu powstaje ich więcej niż ulega zniszczeniu, to z upływem czasu coraz więcej takich struktur musi zaistnieć i trwać — bo są dostatecznie trwałe.

O ile początkowo rozważaliśmy zachowanie się dwu pojedynczych przedmiotów, to opisane tu zjawisko gromadzenia się przedmiotów złożonych da się wyjaśnić jedynie zgodnie z zasadami prawdopodobieństwa statystycznego, które pozwalają na opisanie zjawisk zachodzących w środowisku składającym się z wielkiej ilości zasadniczo jednorodnych elementów. W środowisku takim występuje charakterystyczny efekt zagęszczenia[4]. Otóż oddziaływania poszczególnych elementów wzajemnie na siebie mogą następować tylko wtedy, gdy elementy te będą dostatecznie często się spotykać. Częstość spotkań natomiast zależy od ilości elementów w danym obszarze oraz od szybkości ich poruszania się. Ze wzrostem zagęszczania się, przynajmniej do jakiegoś stopnia, a którego miarą jest wspomniana częstość spotkań, tempo zachodzących przemian będzie się przyśpieszało.

Prawdopodobnie znaczna większość powstających przedmiotów złożonych — jeżeli ma im przysługiwać cecha trwałości — posiada zredukowaną ilość możliwych oddziaływań na otoczenie w porównaniu ze swymi składnikami. Tak więc w miarę tworzenia się coraz większych przedmiotów, składających się z coraz większej liczby elementów, ilość działań, które mogą one wykonywać, coraz bardziej maleje. Tak tworzą się duże aglomeraty związków nieorganicznych: kryształy, ciała niebieskie.

W wyjątkowych okolicznościach powstają takie związki między elementami, iż przynajmniej niektóre funkcje każdego z elementów nie ulegają wzajemnemu neutralizowaniu się, ale pozostają zachowane. Dzięki temu przedmiot złożony dysponuje funkcjami elementów, z których się składa. Nie koniec na tym. Przedmiot złożony nie jest tylko sumą prostych struktur i funkcji tych elementów, z których powstał. Przejawia on także funkcje nowe, które nie przysługiwały tamtym. Jak to jest możliwe? Skąd biorą się funkcje, których w składnikach nie było? Otóż nowe funkcje mogą pojawić się dzięki takiej strukturze przedmiotów złożonych, która nie jest sztywna, utrwalona, lecz dynamiczna. Dynamizm wewnętrzny danego przedmiotu sprawia, że parametry poszczególnych elementów jego struktury w kolejnych odcinkach czasu nie są identyczne.

---

[4] P. Teilhard de Chardin *Les singularités de l'Espèce humaine*, w: *Oeuvres*, t. 2, s. 302 n.

Jeżeli funkcja przedmiotu wynika z jego struktury (nie wyłącznie, bo ta funkcja również zależy od otoczenia), to ilość funkcji, jakimi dany przedmiot dysponuje, zależy od ilości możliwych modyfikacji struktury danego przedmiotu. Im więcej elementów wchodzi w skład przedmiotu, tym większa ilość kombinacji może się z nich utworzyć i w tym większym stopniu przedmiot ten może przejawiać dynamiczną zmienność struktury i funkcji. Nie ma tu jednak prostej zależności, o czym jeszcze będzie mowa.

Oznaczmy wielkimi literami alfabetu: A, B, C... poszczególne elementy składowe przedmiotu, natomiast symbole f(A), f(B)... niech oznaczają działania, funkcje specyficzne dla tychże elementów. AB, ABC... symbolizują nam przedmioty złożone z elementów A, B, C... Znak ⇄ wyraża, że struktury, których symbole znajdują się po obu jego stronach, mogą przechodzić jedna w drugą, bez zniszczenia przedmiotu złożonego. W przypadku przedmiotu złożonego z dwu elementów składowych A oraz B, które zachowały swoje funkcje, przedmiot będzie dysponował dwiema funkcjami: AB ⇄ BA; f(AB), f(BA). Jednak już w przypadku zmieniającego się układu trzech składników elementarnych, ilość możliwych sposobów działania czyli funkcji wzrośnie do sześciu: ABC ⇄ ACB ⇄ BCA ⇄ BAC ⇄ CAB ⇄ CBA; f(ABC), f(ACB)... Kiedy ilość składników wzrasta, może wzrastać także ilość nowych sposobów działania przedmiotu złożonego, zgodnie z rachunkiem kombinatoryki. W ten sposób wykazaliśmy teoretyczną możliwość tworzenia się przedmiotów, które będą przejawiały nie tylko działania elementów, z których się składają, ale dodatkowo obdarzonych funkcjami nowymi, które tamtym nie przysługiwały.

Trzeba jeszcze trafu, by powstały takie przedmioty, które będąc obdarzone pewną swobodą wewnętrzną, tj. zdolnością wewnętrznego przemieszczania swoich składników, były przy tym dostatecznie trwałe. Przedmioty nietrwałe po prostu ulegną zagładzie. Natomiast te z nich, które będąc trwałymi, nie odznaczają się dostatecznym dynamizmem wewnętrznym, jak np. minerały, zostają wyeliminowane z dalszych przemian, jako nieaktywne. O ile więc okres czasu, w którym zachodzą opisane wyżej spontaniczne przemiany, będzie dostatecznie długi oraz zagęszczenie elementów dostatecznie duże, to z czasem nagromadzą się przedmioty o względnie dużej swobodzie wewnętrznej oraz o względnie dużej trwałości, zdolne do dalszych przemian.

Jeżeli powyższe rozumowanie jest słuszne, ewolucja z konieczności przebiega w kierunku wytwarzania się przedmiotów o strukturze złożonej, posiadających w swym składzie dużą ilość elementów ułożonych tak, iż mogą one nawzajem zmieniać swoje położenie, nie niszcząc przy tym samego przedmiotu. Ewolucja dąży ku

wytwarzaniu się przedmiotów składających się z coraz większej ilości elementów obdarzonych coraz większą swobodą, przy zachowaniu trwałości danego przedmiotu.

Większe bogactwo funkcji może występować jedynie w przedmiotach składających się z większej ilości elementów. Nie istnieje jednak proporcjonalność między numerycznym powiększaniem się układu czyli wzrostem jego masy a stopniem jego swobody czyli ilością funkcji jakie może wykonywać. Ta sama ilość elementów może utworzyć struktury o znikomej, albo przeciwnie, o dużej swobodzie wewnętrznej. Ponieważ większy walor będą miały te z nich, które mają (przy zachowaniu innych cech) więcej swobody, więc struktury kompensujące jej brak gromadzeniem większej ilości elementów, a więc większe, będą w sytuacji mniej korzystnej od tych, które przy mniejszej ilości elementów składowych odznaczają się dużym bogactwem funkcjonalnym. Stąd faworyzowanie przez ewolucję raczej struktur swobodnych, nie obciążonych zbyt wielką masą, w porównaniu z olbrzymimi, mało operatywnymi tworami.

W ewolucji przodują te przedmioty, w których stosunek masy (a więc ilości składników) do ilości i rodzaju funkcji jest najmniejszy. Zatem na różnych poziomach ewolucji będą tworzyły się względnie trwałe przedmioty o optymalnej masie i bogactwie funkcjonalnym i nie mające tendencji do dalszego wzrastania. Taka prawdopodobnie jest geneza znanych nam, względnie trwałych, słabo ewoluujących struktur: atomu, komórki, człowieka.

Zwróćmy uwagę, że o ile z postępem ewolucji będzie wzrastała złożoność przedmiotów, tj. z czasem będą pojawiały się przedmioty złożone z większej ilości elementów, a także będzie wzrastała ich swoboda wewnętrzna, to ich trwałość indywidualna nie musi się powiększać. Wystarczy, że będzie ona dostatecznie wielka, by przedmioty mogły przetrwać do momentu powstania z ich udziałem przedmiotów obdarzonych co najmniej równą ilością cech pozytywnych. Być może, iż trwałość przedmiotów w toku ewolucji będzie musiała się zmniejszać, aby przedmioty te mogły ustępować miejsca innym, obdarzonym nowymi właściwościami.

Możliwe, że szansa utrwalenia się aktualnej strukturo-funkcji powstaje wówczas, gdy wpływ jej na inną strukturo-funkcję wywoła ze strony tej drugiej takie działanie, które przedłuża lub odwzorowuje tę pierwszą aktualną strukturo-funkcję; mielibyśmy tu przypadek zachodzenia sprzężenia zwrotnego dodatniego. Spośród olbrzymiego mnóstwa ginących bezpotomnie strukturo-funkcji nieliczne tylko utrwalają się dzięki przypadkowemu natrafieniu na inną strukturo-funkcję, która przedłuży jej istnienie w czasie.

Istotnym sposobem zapewnienia trwałości struktury przedmiotów okazuje się ich zdolność reprodukowania się. Właściwość taką uzy-

skują cząsteczki kwasów nukleinowych. Ponieważ znajomość budowy i działania tych składników żywej komórki stanowi zdobycz biochemii kilku ostatnich lat, Teilhard de Chardin nie mógł o nich wiele wiedzieć. Francuski myśliciel mówił więc ogólnie o znaczeniu reprodukcji dla zabezpieczenia przetrwania struktury komórkowej: „Komórka musi dzielić się na dwie, by kontynuować swe istnienie. Z tego powodu, początkowo rozmnażanie okazuje się prostym zabiegiem wymyślonym przez Naturę dla zabezpieczenia przetrwania owej niestałości, jaka cechuje wielkie struktury molekularne" [5]. Stosownie do tego Teilhard uważał reprodukowanie się za „typowy mechanizm życiowy" [6]. Niemniej, można by postawić hipotezę, że istniały jakieś makrocząsteczkowe struktury o budowie zbliżonej do kwasów nukleinowych i zdolne do samoreprodukowania się zanim jeszcze weszły one w skład komórek, a więc jeszcze w fazie przed-życia.

Jak wiadomo, Teilhard ujmuje stworzoną przez siebie teorią ewolucji również przemiany zachodzące w materii nieożywionej. Ponieważ poprzedzają one w czasie pojawienie się jestestw ożywionych, ten okres ewolucji u Teilharda nosi nazwę fazy przed-życia. W rozważaniach, jakie w niniejszym opracowaniu dotychczas przedstawiono, wyliczono, jak się zdaje, wszystkie zasadnicze mechanizmy, które umożliwiają i realizują ewolucję w fazie przed-życia. Jak widać, istotną rolę odgrywa w tych przemianach prawdopodobieństwo statystyczne wzajemnych spotkań w mnogości upostaciowanych, jednorodnych tworów. To statystyczne prawdopodobieństwo, o ile weźmiemy pod uwagę dynamiczno-energetyczną strukturę przedmiotów materialnych, musi prowadzić do ich ukierunkowanych przemian. Kierunek przemian: ku przedmiotom bardziej złożonym, względnie trwałym, o większej swobodzie wewnętrznej.

Przedstawiono tu zarys teorii rozwoju jestestw materialnych. Wydaje się, iż nie będzie bezpłodne postawienie pytania, w jakiej odpowiedniości pozostaje ta teoria do tez filozofii tradycyjnej. Łatwo bowiem można dostrzec tutaj pewne podobieństwa. Zgodnie z poglądami Arystotelesa i św. Tomasza z Akwinu utrzymują S. Swieżawski i M. Jaworski, że „przed materią pierwszą (...) roztaczają się nieskończone wprost możliwości ewolucji, w tym sensie, że może się ona łączyć z wszelkimi możliwymi formami" [7]. Ks. bp L. Kaczmarek tezę tę ujmuje następująco: „Zdaniem św. Tomasza (...) rodzice roślin czy zwierzęcia, działacz zewnętrzny — wyprowadza formę substancjalną z możności materii pierwszej" [8]. Różnica mię-

[5] *Le Phénomène Humain*, s. 109 n.

[7] S. Swieżawski i ks. M. Jaworski *Byt*, Lublin 1961, s. 191.

[6] Tamże, s. 109.

[8] Ks. dr L. Kaczmarek *Zarys psychologii neotomistycznej*, Poznań 1958, s. 91.

dzy ujęciem tomistycznym a teilhardowskim polega, jak się zdaje, na tym, że tomiści, ignorując energetyczno-dynamiczną strukturę materii, przeczą, żeby była ona zdolna bez ingerencji zewnętrznej do wydawania z siebie form materialnych. Wspomnijmy, że innego zdania byli zwolennicy „racji zarodkowych", którzy uważali, że akt stwórczy Boga uzdolnił materię do spontanicznego wydawania z siebie bytów materialnych, śród nich także ożywionych.

Poważne trudności interpretacyjne nastręcza zagadnienie świadomości *(conscience)* w ujęciu Teilharda. Jak wiadomo, myśliciel ten przypisywał „świadomość" również jestestwom materialnym nieożywionym. Spośród wielu definicji, czy też raczej określeń, jakimi posługuje się Teilhard dla objaśnienia używanego przezeń terminu przytoczę tu następujące:

„Świadomość, czyli empirycznie uchwytne albo też — ze względu na nieskończenie małe rozmiary — nieuchwytne wnętrze cząstek, zarówno tych, które są w fazie prewitalnej, jak i żyjących" [9]. „Tu, jak i w innych miejscach tej książki, termin »świadomość« użyty jest w znaczeniu najbardziej szerokim, na oznaczenie wszelkiego rodzaju psychizmu, od form najbardziej szczątkowych, jakim można przypisać percepcję wewnętrzną aż do fenomenu ludzkiego obdarzonego poznaniem refleksyjnym" [10]. Na tym samym miejscu Teilhard przytacza wypowiedź Haldane'a, z której można wnioskować, że przyrodnicy są skłonni przypisywać jakieś formy świadomości również bytom materialnym nieożywionym. Warto odnotować, że obydwa podane tu określenia „świadomości" pomieścił Teilhard w przypisach. Widocznie nasz uczony nie przywiązywał do nich zbyt wielkiej wagi, raczej licząc, że używany przezeń termin wyjaśni się przez kontekst. Dlatego, jak sądzę, należy zwrócić baczniejszą uwagę na to, jaką rolę w teilhardowskiej wizji rzeczywistości odgrywa interesująca nas tu „świadomość".

Świadomość — w znaczeniu subiektywnego przeżywania — w materii nieożywionej nie jest stwierdzalna empirycznie: „Materia całkowicie bierna, zupełnie nieożywiona, nie istnieje. Ale wszelki element Wszechświata zawiera przynajmniej w nieskończenie małym stopniu jakiś zarodek uwewnętrznienia i samorzutności, to znaczy świadomości. W cząstkach bardzo prostych i niezmiernie licznych (które znamy tylko w skutkach ujętych statystycznie) właściwość ta jest niedostrzegalna, jak by wcale nie istniała. Za to wzrasta wraz ze złożonością,

---

[9] P. Teilhard de Chardin *Człowiek*, tłum. J. i G. Fedorowscy, (Warszawa) 1964, s. 177, przyp. 1.

[10] *Le Phénomène Humain*, s. 53, przyp. 1; por. też przyp. 2.

albo — co na jedno wychodzi — wraz ze stopniem scentralizowania się cząstek. Począwszy od złożenia atomowego, od milionowego rzędu (wirus) właściwość ta zaczyna być dostępna naszemu doświadczeniu. Wyżej, w kolejnych skokach (przez szereg psychicznych kwantów) staje się widoczną. Wreszcie w Człowieku, w krytycznym punkcie refleksji, dosięga formy Myśli i staje się odtąd dominująca. Podobnie jak w Nieskończenie Małym wielkie liczby tłumaczą determinizm praw fizycznych — i podobnie jak w Niezmiernie Wielkim krzywa przestrzenna wskazuje na siły ciążenia — tak też w trzecim Nieskończonym, w Złożoności (iześrodkowaniu, które ona za sobą pociąga), mamy początek zjawiska wolności" [11].

Zatem „świadomości" materii martwej nie da się wykazać żadnym doświadczeniem czy obserwacją. Jest ona natomiast ważnym postulatem, który Teilhardowi pozwala na przyczynowe wyjaśnienie psychizmu w znaczeniu węższym, właściwym, jaki potocznie występuje u zwierząt, a szczególnie u człowieka. Jak powolny ruch ciał nie powoduje empirycznie uchwytnego przyrostu ich masy, tak i struktury materialne zbyt proste — charakteryzujące przedmioty materialne — nie przejawiają żadnych cech psychicznych. Jednakże, jak nie można by wyjaśnić zmiany masy ciała pod wpływem wielkich prędkości, gdyby nie założenie, że każdy ruch taką zmianę wywołuje, tak i niezrozumiałe pozostałoby pojawienie się psychiki ludzkiej lub zwierzęcej, a więc u jestestw odznaczających się niezmiernie wielką złożonością organiczną, gdybyśmy wykluczyli istnienie pierwocin tejże psychiki w tak prostych strukturach jak atom lub cząsteczka [12].

Z empirycznego punktu widzenia owo „wnętrze" cząsteczek fazy prewitalnej przejawia się wyłącznie w postaci ukierunkowanego ewoluowania, które omówiliśmy poprzednio. Mówiąc o „świadomości" w fazie przed-życia Teilhard de Chardin nie miał na myśli żadnego innego zjawiska poza tym, iż istnieje tu dążność do ukierunkowanego rozwoju. Odnotowana tu przez Teilharda skłonność cząstek materialnych nie jest niczym innym, jak tylko arystotelesowskim *appetitus naturalis* [13]. Natomiast w ujęciu całościo-

---

[11] *Les singularités...*, wg tłum. polsk. Z. Włodkowej, „Znak", 68—69, s. 243 n.

[12] Zob. *Le Phénomène Humain*, s. 335.

[13] „Appetitus naturalis est inclinatio cuiuslibet rei in aliquid, ex natura sua". „Appetere est commune animatis et inanimatis". Św. Tomasz z Akwinu, *S. Theol.* 1, 78, 1, ad 3 oraz 1, 80, 1, 1. S. Swieżawski dołącza tu następujący komentarz: „To pożądanie występujące we wszystkich, a nawet w pozbawionych poznania jestestwach, nazywa św. Tomasz za Arystotelesem pożądaniem naturalnym: appetitus naturalis (...) przysługuje (ono) więc wszystkim jestestwom, które posiadają w ścisłym słowa tego znaczeniu naturę (...) Pożądanie to nie jest niczym innym jak zmierzaniem każdej natury do możliwie najpełniejszego urzeczywistnienia samej siebie, do całkowitego rozwinięcia wszystkich tkwiących w niej

w y m ewolucji Kosmosu owo wnętrze cząstek przed-życia stanowi m a t e r i a l n y c z y n n i k umożliwiający powstanie wyższych form świadomości, obdarzonych większą swobodą, aż do świadomości refleksyjnej.

Teilhard de Chardin posługuje się tu starą zasadą kosmologiczną, iż żaden byt nie może przekazać innemu bytowi tego, czego sam nie posiada. Zasada ta, często źle rozumiana i w naiwny sposób stosowana dla „udowodnienia", że „ewolucja jest niemożliwa", u Teilharda wyrażona jest w następującej formie: „Założenie pierwotne, które rządzi dziś naszymi poglądami naukowymi o świecie brzmi, iż nic nie pojawia się w polu naszych doświadczeń fizycznych, co nie opiera się materialnie na elementach istniejących uprzednio (...)

---

możliwości, i doprowadzenia ich do aktu, do tego, by stać się, zgodnie z terminologią arystotelesowską, entelechią. (...) Oczywiście, że przy takim rozumieniu pożądania naturalnego staje się dla nas jasne, że zakres bytów wyposażonych w to pożądanie niezmiernie jest szeroki: obejmuje on wszystkie jestestwa, o których możemy powiedzieć, że są naturami. Uznanie tego rodzaju appetitus naturalis bynajmniej nie zmusza nas do opowiedzenia się za panwitalizmem. Mogłoby się bowiem istotnie wydawać, że gdziekolwiek występuje pożądanie, tam musi też być poznanie i świadomość. A jednak wypracowane przez Arystotelesa i Tomasza pojęcie pożądania naturalnego tak jest przez nich rozumiane, że nie wiąże się ono bynajmniej ze świadomością. (...) Zagadnienie więc sensowności i ładu w świecie, problem świata jako kosmosu, jest rzeczywiście fundamentalne dla całej filozofii, a dla teologii naturalnej w szczególności (...) Cala logiczność i sensowność tego pożądania naturalnego w jego najróżniejszych przejawach, a więc cała struktura działań nieożywionej i ożywionej przyrody wskazuje na to, że choć substancje martwe i rośliny nie poznają, to jednak poznanie będące podbudową pożądania naturalnego jest poznaniem nieporównanie doskonalszym, bo poznaniem samego Boga, który ustanawia świat natur, określa właściwe dla nich działania i czuwa nad ich dokonywaniem się". Zob. Św. Tomasz z Akwinu *Traktat o człowieku*, opracował S. Swieżawski (Poznań 1956), s. 344 nn.

Ks. Prof. K. Kłósak w artykule *Z zagadnień filozofii przyrody ks. P. Teilharda de Chardin*, „Zeszyty Naukowe" KUL r. III (1960), z. 4 (12), s. 14 i 20 jest zdania, że „postulat ten (poglądów Teilharda) zakłada niewątpliwie filozoficzne teorie hilozoizmu i panpsychizmu", oraz „Ks. Teilhard nie miał w płaszczyźnie przyrodniczej, a w dalszej konsekwencji i w płaszczyźnie badań filozofii przyrody, żadnej wystarczającej podstawy do podzielania panpsychizmu, jak również i hilozoizmu".

Porównując w tym punkcie poglądy Teilharda de Chardin z tezami filozofii tomistycznej widzimy, że stawiany temu pierwszemu zarzut hiloizmu i panpsychizmu musi trafić również św. Tomasza z Akwinu!

Zdaniem N. M. Wildiersa *Ku chrześcijańskiemu neohumanizmowi*, (Warszawa 1964), s. 319, „Nie mają racji ci, co twierdzą, że Teilhard de Chardin byl rzecznikiem panpsychizmu, co znaczyłoby, że przypisywał tę samą świadomość wszystkim rzeczom: atomom, amebom, roślinom, zwierzętom i ludziom. Oczywiście koncepcja Teilharda byla zupełnie inna. Twierdził jedynie, że wszystkie byty posiadają w podobny sposób, lecz w różnym stopniu — pewną wewnętrzność, pewien aspekt wewnętrzny". Jak wykazaliśmy w niniejszym artykule, Teilhard de Chardin nie tylko nie przypisywał tej samej świadomości wszystkim rzeczom, ale bytom nieożywionym nie przypisywał w ogóle świadomości w znaczeniu właściwym.

Oto na czym naprawdę polega nowoczesny transformizm: na zastosowaniu tej zasady do zjawisk życia" [14].

Opisane w pierwszej części niniejszego artykułu właściwości materii nieożywionej są właśnie tymi uprzednio istniejącymi elementami, bez których zjawisko życia oraz psychika nie mogłyby się pojawić. Jest to właśnie owo „wnętrze" ewoluującej kierunkowo materii nieożywionej, oczywiście nie przejawiającej żadnego psychizmu w ścisłym tego słowa znaczeniu.

Teilhard de Chardin nie stwierdzał więc (empirycznie) istnienia „świadomości" w materii nieożywionej, a jedynie je postulował. Zatem myśliciel francuski w swym opisie rzeczywistości bynajmniej nie pozostaje na płaszczyźnie zjawiskowej i bez wątpienia dąży do przyczynowego uzasadnienia doświadczalnie poznawanych bytów [15].

Zajmijmy się z kolei zagadnieniem powstania i ewolucji jestestw ożywionych. Nie widać racji, która powstrzymywałaby nas od poglądu, iż dzięki tej samej dynamiczności cząstek przed-żywych, wobec istnienia skłonności do ukierunkowanych zmian, w korzystnych warunkach, które prawdopodobnie jeden tylko raz na Ziemi zaistniały, pośród wielu miliardów obdarzonych dużą aktywnością cząsteczek organicznych doszło do syntezy komórki.

Łatwo wyobrazić sobie, iż miliardy komórek, swobodnie pływając w płytkich zatokach ciepłych mórz, spotykają się wzajemnie i oddziałują na siebie. Choć współczesne jednokomórkowce są obdarzone aparatem ruchowym i czynnie wędrują w kierunku bodźca korzystnego lub uciekają ze środowiska działającego na nie szkodliwie, to niewątpliwie statystyczne prawdopodobieństwo jest tu wciąż jeszcze głównym czynnikiem wymuszającym zmienność form, łącznie z tworzeniem się kolonii, a z czasem — organizmów wielokomórkowych. U wielokomórkowców specjalizują się grupy komórek, przekształcające się później w narządy wyczulone na odbieranie bodźców docierających ze środowiska, co powoduje reakcję ruchową organizmu, biologicznie korzystną.

Warto zastanowić się, co jest „biologicznie korzystne". Niewątpliwie to, co sprzyja przetrwaniu i rozwojowi organizmu. Nie jest to

---

14 „Le présupposé qui commande aujourd'hui nos représentations scientifiques du Monde, c'est que rien n'entre dans le champ de nos expériences physiques qui ne s'appuie matériellement sur des éléments préexistants. (...) Etendre à la vie ce postulat, voilà en quoi consiste, au vrai, le transformisme nouveau". Zob. P. Teilhard de Chardin *Le paradoxe transformiste*, w: *Oeuvres*, t. 3, s. 141.

15 Odmiennego zdania jest ks. prof. K. Kłósak, *Antropogeneza w empiriologicznym ujęciu ks. P. Teilharda de Chardin*, „Zeszyty Naukowe" KUL, VI (1963), nr 4 (24), s. 7: „Treść korelatywnych pojęć przyczyny i skutku ks Teilhard również ograniczył do tego, co jest dostępne ze zjawiskowego punktu widzenia (...) Przyczyną był dla niego stały antecedens zjawiskowy, skutkiem — stały konsekwens zjawiskowy".

bynajmniej jakaś raz określona klasa przedmiotów lub funkcji, ale pewien stosunek określonej struktury organizmu do konkretnego środowiska. To, co biologicznie korzystne, będzie więc się zmieniać już to wskutek przekształceń organizmu, już to jako następstwo zmian zachodzących w środowisku. Dynamizm struktury organizmu musi w konsekwencji wywoływać przemiany tej struktury. Środowisko zmienia się już to periodycznie (pory doby lub roku), już to nieodwracalnie (epoki geologiczne). Organizm może być biernie przenoszony z jednego środowiska do innego. Może on także zmieniać środowisko w sposób czynny, dzięki mechanizmowi ruchowemu, w jaki jest wyposażony. Właściwość tę obserwujemy już u zwierząt jednokomórkowych.

Wydaje się, że organizmy będą się gromadziły raczej w takim środowisku, w którym będzie do nich docierało więcej bodźców pozytywnych, a mało negatywnych. Zmienność będzie akcentowała wówczas te cechy, które ściślej korelują ze środowiskiem, eliminując — zgodnie z zasadą doboru naturalnego — ewentualne mutanty przystosowane gorzej. Jednak te „gorzej dostosowane" — np. do życia w wodzie o zasoleniu średnim — mogą się okazać nieźle dostosowane do przebywania w wodzie słodkiej, lub też przeciwnie, w mocno słonej. Organizmy „gorzej dostosowane" dzięki swemu aparatowi ruchowemu czynnie opuszczają niegościnne środowisko, wędrując w kierunku środowiska dla nich korzystniejszego. Tak powstaje nowy szczep. Nie wyklucza to oczywiście wielu innych mechanizmów, bardziej biernych, rozdzielania się populacji i przemieszczania się ich części do innych środowisk. W środowisku nowym zmienność znowu będzie przyczyniała się do akcentowania cech przystosowawczych z eliminacją względnie mniej korzystnych.

Tu interesuje nas stosunek psychizmu do zmienności. Łatwo zauważyć, iż im psychizm ten jest prymitywniejszy, tym mniejszą rolę może on odegrać w zmienianiu środowiska, a w konsekwencji — w zmienności samego organizmu. Ciągle tu jeszcze istotną rolę odgrywa prawo wielkich liczb, co opisali Galton i Mendel i co jest zgodne z zasadami ewolucjonizmu darwinowskiego.

Jednakże u tych organizmów, które mając wydoskonalony psychizm, a przy tym są obdarzone sprawnym aparatem ruchowym, czynne poszukiwanie korzystnego środowiska jest powszechne i z pewnością odgrywa coraz wybitniejszą rolę w przystosowaniu się, a pośrednio i w zmienności. Tutaj coraz wyraźniej zyskuje na znaczeniu mechanizm zmienności opisany przez Lamarcka. Dobór płciowy, odbywający się przecież z walnym udziałem psychiki zwierzęcia, też odgrywa w zmienności rolę wybitną.

Udział psychiki w mechanizmie zmienności nie ogranicza się jedynie do czynnego zmieniania środowiska. W miarę rozwoju psy-

chiki coraz większego znaczenia nabiera aktywność własna ustroju, która wyraża się tu w wykształceniu konkretnych nastawień instynktowno-popędowych. Otóż niewątpliwie instynktowno-popędowe wyposażenie zwierzęcia jest ważnym czynnikiem wyznaczającym jego niszę ekologiczną. W ramach konkretnego szczepu, np. któregoś z mięsożernych, z pewnością będzie zachodził proces akcentowania cech tak cielesnych jak i psychicznych usprawniający zwierzęta do lepszego chwytania i zabijania zdobyczy [16].

Na tej drodze ukierunkowane nastawienie psychiczne zwierzęcia staje się czynnikiem jego zmienności, oczywiście na drodze pośredniej, przez skomplikowane wzajemne oddziaływanie organizmu i środowiska, powodujące eliminację osobników mniej aktywnych, które nie zdobędą pokarmu ani partnera płciowego, oraz przez stopniowe akcentowanie psychicznych i cielesnych cech charakterystycznych np. dla drapieżców.

Spośród wielu rozgałęzień psychiczno-cielesnych, dających się zaobserwować w świecie żywym, jedna linia rozwojowa zasługuje na szczególną uwagę. Powiedzieliśmy na początku, że ewolucja musi postępować ku strukturom bardziej złożonym, obdarzonym większą swobodą. Przeważnie kierunek tych przemian prowadzi do specjalizacji, która z kolei ogranicza wolność organizmu, zmuszając go do pozostawania w konkretnych warunkach życia, nie otwierając przed nim przyszłości. Tak się dzieje, ponieważ w toku ewolucji narządy ustroju stają się wyspecjalizowanymi narzędziami, a właściwie nawet cały organizm staje się „maszyną" do wykonywania pewnej czynności; ptak jest „maszyną do latania", ryba — „maszyną do pływania" itd. [17].

Ze ślepego zaułka, jak się okazało, było tylko jedno wyjście: wykształcenia „narzędzia do produkcji narzędzi" — czyli ręki [18]. Musiało tu jednak dojść do wielu przemian. Przede wszystkim wykształcenie się dwunożności pozwoliło na przejęcie przez odnóża przednie czynności chwytania, którą dotąd wykonywał pysk zwierzęcia. Dzięki temu mogła zmniejszyć się masa mięśni żwaczy, obej-

---

16 „Suivant notre manière actuelle de parler, un animal développerait ses instincts carnivores parce que ses molaires se front tranchantes et ses pattes griffues. Or ne faut-il pas retourner la proposition? Autrement dit, si le Tigre allongé ses crocs et aiguisé ses ongles, ne serait-ce pas justement que, suivant sa lignée, il a recu, développé et transmis une „âme de carnassier"? Zob. *Le Phénomène Humain*, s. 164.

17 To spostrzeżenie zawdzięcza Teilhard L. Cuénotowi; zob. P. Teilhard de Chardin *Sur la loi d'irréversibilité en Ewolution*, w: *Oeuvres*, t. 3, s. 84 n.

18 Znaczenie ręki dla działania intelektu docenili już starożytni. Św. Tomasz z Akwinu pisał: „Posiada człowiek z natury rozum i ręce, będące narządami narządów, gdyż przy ich pomocy może sobie człowiek sporządzić niezliczone rodzaje narzędzi, służące mu do nieskończonej rozmaitości celów". *S. Theol.* 1, 76, 5, tłum. S. Swieżawskiego.

mujących dotychczas ciasnym bandażem czaszkę. Uwolniona czaszka mogła bez przeszkód powiększać się, dzięki czemu mózg mógł wzrastać [19].

Mózg ludzki różni się od zwierzęcego swoją wielkością; waży on mianowicie około 1350 g, podczas gdy ciężar mózgu małpy człekokształtnej nie przekracza 600 g. O wiele ważniejsza od bezwzględnego ciężaru jest jednak struktura mózgowia ludzkiego. U człowieka, w porównaniu z mózgiem zwierzęcym, nastąpiło przekształcenie przede wszystkim kory mózgowej, gdzie pojawiły się ośrodki symbolizowania (kora pozaczołowa), struktury usprawniające do życia społecznego (węchomózgowie) oraz tzw. narząd czołowy, który umożliwia człowiekowi przewidywanie, planowanie, wartościowanie, wyznaczanie celów przewyższających jego stan aktualny.

Z pewnością te właśnie struktury i funkcje mózgowe umożliwiają rozwinięcie się tej funkcji, która — zdaniem Teilharda — szczególnie wyróżnia człowieka spośród innych jestestw ożywionych — refleksji. Świadomość refleksyjna człowieka, tj. zdolność uświadamiania sobie własnych treści psychicznych, usprawnia człowieka do kierowania sobą samym, przede wszystkim w znaczeniu uzdolnienia do podejmowania decyzji, co inaczej nazywa się wolną wolą. Jest to zmiana psychiki, w porównaniu z psychiką zwierzęcą, jakościowa [20].

Bardziej szczegółowe omawianie cech nerwowo-psychicznych, które charakteryzują człowieka, znacznie wykroczyłoby poza ramy niniejszego artykułu. Przyjrzyjmy się więc jedynie, jakie szczególne cechy psychiki ludzkiej uwypukla Teilhard de Chardin. „Człowiek nie jest już tylko »jestestwem które wie«, ale »jestestwem które wie, że wie«. Jest on obdarzony »świadomością do drugiej potęgi«". „Prawdziwa inteligencja — właściwa tylko człowiekowi — pozwala na uogólnianie i na przewidywanie" [21].

Należy z naciskiem podkreślić, iż — zdaniem Teilharda — nie ma jakiejś jednostronnej zależności psychiki od struktury mózgowej [22]. Zauważyliśmy to już, kiedy była mowa o wpływie psychiki zwierzęcia na jego zmienność morfologiczną. W znacznie większym stopniu ujawnia się prymat psychiki nad strukturą organiczną u człowieka.

Jeżeli zauważymy, że zmiany, jakie przechodzi ludzkość, bynajmniej nie polegają na przekształcaniu się ludzkiego organizmu, ale wyrażają się przede wszystkim w nowych i bogatszych formach

---

19 Zob. *Le Phénomène Humain*, s. 137 n.

20 Zob. tamże, s. 166.

21 Zob. *Les singularités de l'Espèce Humaine*, w: *Oeuvres*, t. 2, s. 314; 315.

22 Zob. *Le Phénomène Humain*, s. 164 n; zwrócił uwagę na to ks. prof. K. Kłósak *Antropogeneza...*, s. 7.

stosunków międzyludzkich, to musimy przyznać, że bynajmniej nie przypadkowa gra sił, lecz właśnie świadomość refleksyjna ludzi jest tych zmian motorem. Ujawniają się tu tendencje do tworzenia więzów międzyludzkich, właśnie na poziomie świadomości refleksyjnej. Pojawia się poczucie wymogu „niekończącego się życia", a więc nieśmiertelności, jako warunku sensowności ludzkiego działania [23].

Zastanówmy się, co jest twórczym wkładem Teilharda de Chardin w zagadnienie genezy i rozwoju psychizmu. Analogiczność *appetitus naturalis* i wszelkich form psychizmu dostrzegali już starożytni, Teilhard pokazał, że między tymi zjawiskami istnieje również związek genetyczny. Również od dawna wiedziano, iż stopień psychizmu pozostaje w związku ze stopniem rozwoju mózgu. Teilhard natomiast w sposób udokumentowany pokazał, że psychizm jest przejawem interioryzacji czyli kompleksyfikacji „praskładnika Wszechświata" (*l'Étoffe de l'Univers*), który bynajmniej nie jest czysto materialny (w sensie inercji, determinizmu), ani czysto duchowy (w sensie wolności, celowości), ale że materialność i duchowość to wynik szczególnego stanu owego pierwotnego tworzywa. W szczególności cechy duchowe — to efekt kompleksyfikacji, interioryzacji. Jest to oczywiście teoria, ale teoria doskonale porządkująca znane nam dziś fakty. Skoro w teilhardowskim ujęciu genezy psychizmu istotną rolę odgrywa analogia i zasada racji dostatecznej, nie można tego ujęcia uważać za teorię czysto przyrodniczą.

Omawiana w niniejszym artykule problematyka stanowi jedynie pewien fragment poglądów Teilharda. Można się obawiać, że myśliciel ten zostanie fałszywie zrozumiany, jeżeli taki fragment pozostawi się bez odniesienia do całości jego ujęcia. Dlatego czuję się zmuszony do przedstawienia — bardzo krótkiego — aspektów teologicznych teilhardyzmu. Uczony francuski postuluje nie tylko kierunkowość Ewolucji Wszechświata, ale także postuluje jej celowość. Ewolucja kieruje się ku punktowi Omega, albo — mówiąc językiem scholastycznym — do takiej formy, która całkowicie wyczerpie potencjalność materii. Jasne, że zaktualizowanie się całej potencjalności materii sprawi, że ta przestanie być „materialna", gdyż „materialny" w rozumieniu tomistów to tyle co „potencjalny". Byt pozbawiony potencjalności jest już niezmienny, jest czystym aktem. Niezmierzoną potencjalność materii wyczerpać może tylko Bóg — Omega.

Przyjęcie finalizmu jest równoznaczne z przyjęciem Boga — Stwórcy. Konsekwentnie Teilhard przyjmuje istnienie punktu Alfa — Źródła Istnienia świata materialnego.

---

[23] Zob. *Le Phénomène Humain*, s. 337.

mujących dotychczas ciasnym bandażem czaszkę. Uwolniona czaszka mogła bez przeszkód powiększać się, dzięki czemu mózg mógł wzrastać [19].

Mózg ludzki różni się od zwierzęcego swoją wielkością; waży on mianowicie około 1350 g, podczas gdy ciężar mózgu małpy człekokształtnej nie przekracza 600 g. O wiele ważniejsza od bezwzględnego ciężaru jest jednak struktura mózgowia ludzkiego. U człowieka, w porównaniu z mózgiem zwierzęcym, nastąpiło przekształcenie przede wszystkim kory mózgowej, gdzie pojawiły się ośrodki symbolizowania (kora pozaczołowa), struktury usprawniające do życia społecznego (węchomózgowie) oraz tzw. narząd czołowy, który umożliwia człowiekowi przewidywanie, planowanie, wartościowanie, wyznaczanie celów przewyższających jego stan aktualny.

Z pewnością te właśnie struktury i funkcje mózgowe umożliwiają rozwinięcie się tej funkcji, która — zdaniem Teilharda — szczególnie wyróżnia człowieka spośród innych jestestw ożywionych — r e f l e k s j i. Świadomość refleksyjna człowieka, tj. zdolność uświadamiania sobie własnych treści psychicznych, usprawnia człowieka do kierowania sobą samym, przede wszystkim w znaczeniu uzdolnienia do podejmowania decyzji, co inaczej nazywa się wolną wolą. Jest to zmiana psychiki, w porównaniu z psychiką zwierzęcą, jakościowa [20].

Bardziej szczegółowe omawianie cech nerwowo-psychicznych, które charakteryzują człowieka, znacznie wykroczyłoby poza ramy niniejszego artykułu. Przyjrzyjmy się więc jedynie, jakie szczególne cechy psychiki ludzkiej uwypukla Teilhard de Chardin. „Człowiek nie jest już tylko »jestestwem które wie«, ale »jestestwem które wie, że wie«. Jest on obdarzony »świadomością do drugiej potęgi«". „Prawdziwa inteligencja — właściwa tylko człowiekowi — pozwala na uogólnianie i na przewidywanie" [21].

Należy z naciskiem podkreślić, iż — zdaniem Teilharda — nie ma jakiejś jednostronnej zależności psychiki od struktury mózgowej [22]. Zauważyliśmy to już, kiedy była mowa o wpływie psychiki zwierzęcia na jego zmienność morfologiczną. W znacznie większym stopniu ujawnia się prymat psychiki nad strukturą organiczną u człowieka.

Jeżeli zauważymy, że zmiany, jakie przechodzi ludzkość, bynajmniej nie polegają na przekształcaniu się ludzkiego organizmu, ale wyrażają się przede wszystkim w nowych i bogatszych formach

---

[19] Zob. *Le Phénomène Humain*, s. 187 n.

[20] Zob. tamże, s. 166.

[21] Zob. *Les singularités de l'Espèce Humaine*, w: *Oeuvres*, t. 2, s. 314; 315.

[22] Zob. *Le Phénomène Humain*, s. 164 n; zwrócił uwagę na to ks. prof. K. Kłósak *Antropogeneza...*, s. 7.

stosunków międzyludzkich, to musimy przyznać, że bynajmniej nie przypadkowa gra sił, lecz właśnie świadomość refleksyjna ludzi jest tych zmian motorem. Ujawniają się tu tendencje do tworzenia więzów międzyludzkich, właśnie na poziomie świadomości refleksyjnej. Pojawia się poczucie wymogu „niekończącego się życia", a więc nieśmiertelności, jako warunku sensowności ludzkiego działania [23].

Zastanówmy się, co jest twórczym wkładem Teilharda de Chardin w zagadnienie genezy i rozwoju psychizmu. Analogiczność *appetitus naturalis* i wszelkich form psychizmu dostrzegali już starożytni, Teilhard pokazał, że między tymi zjawiskami istnieje również związek genetyczny. Również od dawna wiedziano, iż stopień psychizmu pozostaje w związku ze stopniem rozwoju mózgu. Teilhard natomiast w sposób udokumentowany pokazał, że psychizm jest przejawem interioryzacji czyli kompleksyfikacji „praskładnika Wszechświata" (*l'Étoffe de l'Univers*), który bynajmniej nie jest czysto materialny (w sensie inercji, determinizmu), ani czysto duchowy (w sensie wolności, celowości), ale że materialność i duchowość to wynik szczególnego stanu owego pierwotnego tworzywa. W szczególności cechy duchowe — to efekt kompleksyfikacji, interioryzacji. Jest to oczywiście teoria, ale teoria doskonale porządkująca znane nam dziś fakty. Skoro w teilhardowskim ujęciu genezy psychizmu istotną rolę odgrywa analogia i zasada racji dostatecznej, nie można tego ujęcia uważać za teorię czysto przyrodniczą.

Omawiana w niniejszym artykule problematyka stanowi jedynie pewien fragment poglądów Teilharda. Można się obawiać, że myśliciel ten zostanie fałszywie zrozumiany, jeżeli taki fragment pozostawi się bez odniesienia do całości jego ujęcia. Dlatego czuję się zmuszony do przedstawienia — bardzo krótkiego — aspektów teologicznych teilhardyzmu. Uczony francuski postuluje nie tylko kierunkowość Ewolucji Wszechświata, ale także postuluje jej celowość. Ewolucja kieruje się ku punktowi Omega, albo — mówiąc językiem scholastycznym — do takiej formy, która całkowicie wyczerpie potencjalność materii. Jasne, że zaktualizowanie się całej potencjalności materii sprawi, że ta przestanie być „materialna", gdyż „materialny" w rozumieniu tomistów to tyle co „potencjalny". Byt pozbawiony potencjalności jest już niezmienny, jest czystym aktem. Niezmierzoną potencjalność materii wyczerpać może tylko Bóg — Omega.

Przyjęcie finalizmu jest równoznaczne z przyjęciem Boga — Stwórcy. Konsekwentnie Teilhard przyjmuje istnienie punktu Alfa — Źródła Istnienia świata materialnego.

---

[23] Zob. *Le Phénomène Humain*, s. 337.

Ponieważ przeciwnicy Teilharda i inni antyewolucjoniści szukają „dziury w całym" i starają się wykazać, że w empirycznie stwierdzanych wydarzeniach na kuli ziemskiej są jakieś „luki", które wypełnia czynnik pozaempiryczny, przytoczę odpowiedź samego Teilharda: „Czyż nie jest tak, że każdego dnia cały tłum dusz ludzkich zostaje stwarzany w przebiegu embriogenezy, podczas gdy na całej jej rozciągłości żadna obserwacja naukowa nigdy nie potrafi uchwycić najmniejszej przerwy w łańcuchu fenomenów biologicznych? Mamy oto codziennie, na naszych oczach przykład stwarzania absolutnie niedostrzegalnego, nieuchwytnego dla nauki ścisłej. Czemuż więc czynić tyle trudności tam, gdzie jest mowa o pierwszym człowieku"? [24]

Zatem akt stwórczy Boga nie polega na „wypełnianiu luk" w łańcuchu zdarzeń, ale jest udzielaniem istnienia.

Teilhardyzm jawi się nam przede wszystkim jako filozofia oraz teologia [25] i nie żywimy obaw, że jakoby prowadzi on do materialistycznego ateizmu. Jest on najlepszą ze znanych nam współcześnie teorii rzeczywistości.

Jerzy Strojnowski

---

24 P. Teilhard de Chardin *Les fondements et le fond de l'idée d'Evolution*, w: *Oeuvres*, t. 3, s. 189.

25 Podzielam tu pogląd o. J. Daniélou, którego zdaniem „l'importance de Teilhard est d'abord m é t a p h y s i q u e"; zob. tegoż autora *Signification de Teilhard de Chardin*, „Etudes", t. 312 (1962), s. 146; tłum. polskie „Znak" nr 95 (1962), s. 732—744. Ze względu na charakter niniejszego artykułu, warto również przytoczyć wypowiedź znanego neurofizjologa, P. Chaucharda *La création évolutive*, Paris (1957), s. 20: „Ici le neurophysiologiste a plus de facilité que le paléontologiste pour montrer plus explicitement qu'il ne l'a fait (mowa o wypowiedzi J. Pivetau) que sa conception (t. j. Teilharda de Chardin) est entièrement compatible, malgré l'audace de certains expressions, avec l'integralité du dogme catholique, ce qui était sa totale certitude".

STANISŁAWA GRABSKA

LITURGIA KONGRESU APOSTOLSTWA ŚWIECKICH

Liturgia Kongresu była dziełem doskonałym. Wciągała w aktywny udział olbrzymią różnojęzyczną masę uczestników, dzięki właściwemu rytmowi krótkich dialogów księdza lub przewodniczącego zebrania, i uczestników, doskonałemu doborowi kilku psalmów i świetnej organizacji rozdania przejrzyście drukowanych tekstów. Walory wewnętrzne to przede wszystkim związanie z treścią prac Kongresu oraz wzajemne powiązanie tekstów każdego dnia: modlitw, psalmów oraz tekstów Starego i Nowego Testamentu. Nie trzeba było komentarzy, by ten ścisły związek dostrzec. Ważnym precedensem w tworzeniu odnowy liturgicznej jest fakt, że na Rzymskim Kongresie Apostolstwa Świeckich władze Kościoła uznały za słuszne odstąpić od liturgii własnej dni (włączając tylko dwie Msze św. ze zwykłego kalendarza) — na rzecz specjalnego opracowania jej w stosunku do tematów Kongresowych. Byłoby na pewno rzeczą pożądaną, by w związku z różnymi pracami w Kościele lub zdarzeniami w społeczności chrześcijańskiej katolik mógł swe prace i zaangażowania przeżywać także w formie specjalnie przemyślanej liturgii, która by była znakiem jedności zaangażowania w świat i w Boga, aktywności świeckiej z modlitwą.

Wewnętrzny związek tekstów liturgicznych odpowiada zaleceniu *Konstytucji o Objawieniu*, by teksty Pisma św. rozumieć w powiązaniu i organicznej jedności całego Pisma. Liturgia winna uczyć wsłuchiwania się w żywe wezwanie Słowa Bożego, skierowane do nas dzisiaj. Szczególnie dobrze służy temu taki jej układ, w którym teksty Starego i Nowego Testamentu, czytań Lekcji i Ewangelii i śpiewanych psalmów stanowią treściową jedność i oświetlają jeden jakiś problem wiary czy problem moralny. Jak liturgia Kongresu spełniała te zadania, ukazać mogą następujące przykłady.

Środa jedenastego października ub. roku była dniem uroczystego zaczęcia Kongresu. Referaty na zebraniu plenarnym oświetlały tematykę pierwszej części obrad — sytuacji świata.

Zarazem był to dzień Bożego macierzyństwa Marii wybrany chyba specjalnie na rozpoczęcie prac Kongresu. Liturgia wiązała tematykę hasła dnia „Lud Boży w wędrówce ludzkości" z myślą przewodnią Mszy św. tego dnia. Lektura biblijna na ogólnym zebraniu przypomniała Przymierze Starego Testamentu Boga z ludem izraelskim (Wj 19, 5—8), zaś dzisiejszy Nowotestamentowy dalszy ciąg drogi Ludu Bożego ukazywała następująca po czytaniu modlitwa:

Spotkaliśmy się tu wszyscy, aby usłyszeć na nowo Boga zapraszającego do przymierza, które chce odnowić ze wszystkimi ludźmi naszego czasu, z tymi, z którymi codziennie żyjemy. Do nas należy być widzialnym znakiem tego przymierza.

(*milczenie*)

— Aby świeccy tutaj obecni poczuli się solidarni z losem i zadaniem całego rodzaju ludzkiego.

Módlmy się: Kyrie eleison.

— Aby świeccy chrześcijanie w urzeczywistnianiu swoich zadań doczesnych objawiali miłość Boga do świata.

Módlmy się: Kyrie eleison.

— Za cały Lud Boży, aby coraz głębiej uświadamiał sobie swoje powołanie, którym jest świętość i królewskie kapłaństwo.

Módlmy się: Kyrie eleison.

Modlitwa (kapłan):

Zatroszcz się, Panie, o swój lud i uważnie nasłuchuj jego wołania, które wznosi na drodze do Ciebie.

Per Christum, Dominum Nostrum...

Ponieważ jesteśmy ludem kapłańskim — jako prawdziwi uczniowie Jezusa — odważamy się mówić tak, jak On nas nauczył: Ojcze Nasz...

*

Dzień następny — pierwszy dzień pracy grup roboczych — nosił tytuł-hasło: „radości i nadzieje, smutki i tęsknoty człowieka dzisiejszego".

Modlitwy poranne zaczynał psalm 99 wielbiący Boga, który uczynił nas swym ludem i owcami swego pastwiska, wielbiący Bożą dobroć i miłość, oraz lektura listu św. Pawła (1 Kor 9, 16—23) zaczynająca się od słów: „Bo głoszenie Ewangelii nie jest mi tytułem do chwały, gdyż zmusza mnie do tego konieczność, i biada mi, jeślibym Ewangelii nie głosił..." i zawierająca ten wspaniały fragment „I stałem się Żydem dla Żydów, abym Żydów pozyskał. Dla tych którzy są pod Zakonem, jakobym i ja był pod Zakonem (chociaż

pod Zakonem nie byłem)... dla słabych stałem się słabym, abym słabych pozyskał. Stałem się wszystkim dla wszystkich, aby wszystkich zbawić. A wszystko czynię dla Ewangelii, abym się stał jej uczestnikiem..."

Aplikację tekstu zawierała krótka wspólna modlitwa:

Razem ze świętym Pawłem zapytamy samych siebie, czy wystarczająco uczestniczymy w radościach, troskach i nadziejach otaczających nas ludzi i czy wystarczająco zwracamy uwagę na wartości ludzkie i doczesne.

(milczenie)

— Aby Kościół był obecny wszędzie tam, gdzie ludzie się zbierają, cierpią, walczą i żywią nadzieję.

Módlmy się: Kyrie eleison.

— Aby bogactwo nauki Kościoła służyło człowiekowi.

Módlmy się: Kyrie eleison.

— Aby Kościół mógł nauczyć się kochać Boga poprzez miłość do ludzi w sposób prosty i nowy.

Módlmy się: Kyrie eleison.

Modlitwa (kapłan):

Boże, któryś stworzył człowieka na swój obraz, i w swoim Synu Jezusie Chrystusie wszedłeś w ludzką historię czyniąc się podobnym do nas, pozwól nam uczestniczyć z miłością w życiu każdego z naszych braci, tak żebyśmy mogli ich rozumieć i służyć im.

Per eudem Christum Dominum Nostrum, Amen.

Dzień ten kończyła Msza św. koncelebrowana. Jako pieśń wejścia wszyscy śpiewali psalm 65, każdy w jednym z czterech języków — pieśń w jedno łączyła melodia i rytm.

List św. Pawła do Rzymian (8, 18—25) budził nadzieję słowami: „sądzę bowiem, że utrapień czasu niniejszego ani porównać nie można z przyszłą chwałą, która się w nas objawi. Stworzenie bowiem z upragnieniem wyczekuje objawienia synów Bożych. Stworzenie bowiem poddane było znikomości nie ze swej woli, lecz dla tego, który je znikomości poddał w nadziei, że i samo stworzenie będzie wyzwolone z niewoli skażenia na wolność chwały synów Bożych. Bo wiemy, że całe stworzenie wzdycha i aż dotychczas rodzi wśród boleści. A nie tylko ono, ale i my sami którzy mamy pierwiastki ducha, i my także we wnętrzu naszym wzdychamy, wyczekując przybrania za synów Bożych, odkupienia ciała naszego. Albowiem nadzieją jesteśmy zbawieni. A nadzieja, którą się widzi, nie jest nadzieją — tego bowiem, co się już widzi, jakże jeszcze spodziewać się można? A jeśli spodziewamy się tego, czego nie widzimy, to w cierpliwości oczekujemy".

Panie,

...Przed posiłkiem myślimy o naszych braciach i siostrach, którzy nie mają nic do jedzenia: prosimy Ciebie o chleb codzienny dla nich i prosimy także, abyśmy się nauczyli dzielenia się tym, co od Ciebie otrzymujemy. Myślimy także o tych, którzy przy pełnych stołach zgromadzeni, serca mają smutne i zamykają się sami w sobie. Za nimi się modlimy: aby pustka ich serc i jałowość ich wzajemnego obcowania, przemieniła się w Twoją radość i miłość.

Spraw o Panie, aby jedzenia i napoju nikomu nie brakło, dzięki dobrej woli wszystkich ludzi, i aby stały się one źródłem wzajemnej pomocy i solidarności, podobnie jak chleb i wino Eucharystii jest więzią miłości i jedności dla Twego Kościoła...

Nabożeństwo pokutne składało się z modlitw, czytań Pisma św. i rachunku sumienia. Pierwszy tekst św. Jana (I Jan 1, 8—9) przypomniał, że: „Jeślibyśmy powiedzieli, że nie mamy grzechu, sami siebie zwodzimy i nie masz w nas prawdy. Ale jeśli wyznajemy grzechy nasze, Bóg jest dość wierny i sprawiedliwy, aby nam odpuścił grzechy nasze i oczyścił nas od wszelkiej nieprawości". Tekst Apokalipsy św. Jana (3, 14—19) zawierał między innymi przestrogę, że letnich Bóg „wyrzuca z ust swoich". Po tych czytaniach następował rachunek sumienia oparty o Błogosławieństwa. Warto zwrócić uwagę na wnioski pokutne z każdego z błogosławieństw, a szczególnie na odniesienie błogosławieństwa tych, którzy są czystego serca, do realizacji miłości:

Diakon: **Bracia i Siostry, rozważając Błogosławieństwa zbadajmy nasze postępowanie.**

Lektor: **Błogosławieni ubodzy duchem, albowiem ich jest Królestwo niebieskie!**

Błogosławieni!...

Wszyscy: **Przebacz nam, że zbytnio przywiązujemy się do wszelkich form posiadania.**

(krótkie milczenie)

Lektor: **Błogosławieni cisi, albowiem oni posiędą ziemię!**

Błogosławieni!...

Wszyscy: **Przebacz nam nasze niezrozumienie tych, którzy myślą inaczej od nas.**

(krótkie milczenie)

Lektor: **Błogosławieni, którzy się smucą, albowiem oni będą pocieszeni!**

Błogosławieni!...

Wszyscy: **Przebacz nam, że odmówiliśmy pociechy cierpiącym.**

(krótkie milczenie)

Lektor: **Błogosławieni, którzy łakną i pragną sprawiedliwości, albowiem oni będą nasyceni.**
Błogosławieni!...
Wszyscy: **Przebacz nam, że jesteśmy surowymi sędziami naszych braci.**

(*krótkie milczenie*)

Lektor: **Błogosławieni miłosierdzie czyniący, albowiem oni miłosierdzia dostąpią.**
Błogosławieni!...
Wszyscy: **Przebacz nam naszą odmowę przebaczenia.**

(*krótkie milczenie*)

Lektor: **Błogosławieni pokój czyniący, albowiem oni będą nazwani Synami Bożymi.**
Błogosławieni!...
Wszyscy: **Przebacz nam nasze kłótnie i walki.**

(*krótkie milczenie*)

Lektor: **Błogosławieni, którzy cierpią prześladowanie dla sprawiedliwości, albowiem ich jest Królestwo Niebieskie.**
Błogosławieni!...
Wszyscy: **Przebacz nam naszą niewierność w godzinie próby.**

(*krótkie milczenie*)

*

Dzień pokutny nie kończył się uczestniczeniem w Eucharystii, gdyż tym zakończeniem był następny „d z i e ń p o k o j u" rozpoczynający się poranną Mszą św. Śpiew na wejście w tej Mszy św. z psalmu 41:

„Jako jeleń do źródła wody
w upalne lato
tak ja szukam i pragnę
Twego oblicza Boże żywy!"

Św. Paweł w liście do Efezjan (2, 11—22) uczył tego dnia zgromadzonych, że Chrystus „jest pokojem naszym, który dwoje jednym uczynił, zburzywszy w ciele swoim mur nieprzyjaźni, zniósłszy zakon nieugiętych nakazów, aby czyniąc pokój, stworzył w sobie samym z dwóch jednego człowieka..."

Psalm responsorialny 121 mówił o radości z wędrówki do domu Bożego, zaś w refrenie wszyscy błagali: „Daj pokój, Panie, tym, którzy nadzieję mają w Tobie". Zaś zaskakujący w tej Mszy św. tekst Ewangelii wg św. Mateusza (10, 34—39), w którym Jezus mówi: „nie przyniosłem pokoju lecz miecz... i rozłączenie", wska-

zywał na bolesną rzeczywistość, w której pokój zależny jest od realizacji sprawiedliwości Bożej i Miłości Bożej — a ta realizacja nie jest bez walki, bez wyboru i „rozłączenia".

Wydaje się, że w tym doborze tekstów jest jakieś echo równoczesnych w Kościele ruchów *non violence* z wołaniem o „teologię rewolucji", a zarazem przypomnienie, że do pokoju idziemy przez wierność Chrystusowi aż po wybór krzyża i odtrącenie.

W czasie Komunii św. wszyscy śpiewali pieśń:

„Gdzie miłość panuje i dobroć tam jest Bóg".

*

Dzień ekumeniczny miał pod pewnym względem charakter pokrewny do dnia pokutnego. Bowiem i tu musieliśmy uznawać konieczność nawrócenia z grzechu rozdarcia. I ten dzień nie kończył się Eucharystią, lecz wspólnym nabożeństwem ekumenicznym, w którym brak interkomunii uświadamiał nam zarówno istniejące rozłączenie jak i to, że naszym celem jest pełna jedność.

Modlitwy poranne zawierały lekturę z Księgi Jonasza Proroka (4, 6—11). W tej dydaktycznej historii Prorok Jonasz długo przeciwstawia się misji nawrócenia Niniwitów, zgorszony miłosierdziem Boga. Tekst ten objawia tak miłość Bożą, jak i zadania wszelkiego apostolstwa.

Wyrazem zrozumienia tej roli Ludu Bożego była modlitwa wiernych:

Przewodniczący:

Myśli Jonasza Proroka nie są myślami Bożymi. Zapytajmy samych siebie, czy pochłaniające nas sprawy nie przesłaniają nam tego, co istotne.

(*krótkie milczenie*)

— Za nasze organizacje, aby służyły ludziom i nie stępiały w nas wrażliwości na wartość osoby.

Módlmy się: Kyrie eleison.

— Za święty Kościół, gromadzony przez Słowo Boże, aby Go słuchał, strzegł i świadczył mu odważnie.

Módlmy się: Kyrie eleison.

— Aby Pan nauczył nas uznawać dary swojej łaski u wszystkich tych, którzy Go wzywają uczciwym sercem.

Módlmy się: Kyrie eleison.

Modlitwa (kapłan):

Boże, któryś wolał raczej być ze 120 tysiącami mieszkańców Niniwy aniżeli z Twoim prorokiem Jonaszem w Izraelu, uczyń, aby

chrześcijanie wszystkich wyznań byli zawsze wrażliwi na wezwania ludzi i aby to przyczyniło się do ich jedności.

Per Christum Dominum Nostrum, Amen.

Modlitwa ta przygotowywała do wieczornego nabożeństwa ekumenicznego, złożonego z modlitw, wspólnych śpiewów i czytań z Proroka Izajasza (Iz 53), św. Pawła (Ef 3, 8—9, 14—21) i Ewangelii św. Jana (3, 1—21) o szukającym po nocy sensu wiary Nikodemie.

W dniu zakończenia liturgia Mszy św. z święta Łukasza Ewangelisty miała szczególną wymowę:

Ewangelia (Łk 10, 1—9) o rozesłaniu siedemdziesięciu dwu uczniów i praca św. Łukasza (nie-apostoła i nie-biskupa, lekarza, pisarza i cichego współpracownika św. Pawła) bardzo dobrze symbolizują powołanie świeckich w Kościele i olbrzymi zakres ich możliwości zaangażowania tak w świat jak i sprawy Kościoła, który jest naszym wspólnym domem.

Stanisława Grabska
teksty tłum. St. Grygiel

JACEK WOŹNIAKOWSKI

MIĘDZY DZIEŁEM A NICOŚCIĄ
albo
O KONFORMIZMIE W SZTUCE WSPÓŁCZESNEJ

Przyjaciołom, bez względu na ich przekonania

1

W tak zwanym okresie minionym mówić dobrze o „nowoczesności" wymagało niekiedy pewnej odwagi, a w każdym razie było symbolem określonego stanowiska: przeciw dyktowaniu w sztuce, za pluralizmem, za prawem do eksperymentu, za wolnością. Teraz wymaga niekiedy pewnej odwagi próba przeprowadzenia wśród „nowoczesności" selekcji, chęć spojrzenia na nią okiem na tyle chłodnym, by rozróżnić wartości większe, mniejsze albo żadne, by dostrzec procesy budzące nadzieję i inne, budzące smutek. Nauczyliśmy się sądzić sumarycznie i klasyfikować prymitywnie. Dziś, kiedy ministerstwo poczt i milicja pomaga w urządzaniu happeningów a tytuł słynnego socrealistycznego dzieła *Podaj cegłę* stał się tylko ludowym porzekadłem, dziś czujność niektórych nowoczesnych wydaje się dosyć staroświecka a szlachetna ich ochota bronienia swobód niezbyt celnie skierowana, tak jakby dzierżyli z namaszczeniem halabardy przed komnatą, z której królewna dawno sobie poszła. Ich zdaniem kto jest ZA (to znaczy w czambuł za wszystkim, co najnowsze, co najbardziej w modzie, kolejno *art brut*, strukturalizm, *pop*, *op*, a w tym wszystkim podrozdziały dla bardziej wtajemniczonych, kolaż, asamblaż, persyflaż, kamuflaż — każdy pomysł się nazywa, każdy ma swoich mistrzów, swoje okresy, swoją filozofię, ważną bodaj przez miesiąc) ten jest za postępem, za twórczą śmiałością, za niezawisłością sztuki... Kto jest PRZECIW (to znaczy kto np. uważa, że nie każdy pomysł opatrzony etykietą i kieszonkową filozofią należy witać z bezkrytycznym entuzjazmem) ten staje po stronie administracjonizmu, ten nie wie, że sztuka ż y j e (czyli ciągle się zmienia), że już od Maneta wyśmiewano i nie dopuszczano do głosu największych, zarzucając im za-

wsze to samo: niezrozumiałość, niechlujstwo, lekceważenie „piękna", ten w końcu daje dowód niewrażliwości, skostnienia, lękliwości, tępoty.

Sama ta skłonność do manichejskich dychotomii — którą dla zachowania resztek zdrowia psychicznego powinniśmy stale przełamywać na różnych frontach — pobudza do sprzeciwu wobec wszelkich akceptacji w czambuł: ponadto — jak mądrze zauważył znakomity historyk sztuki, Gombrich — ulegając opinii, że nie wolno krytykować tego, co należy do przyszłości, złą usługę oddajemy twórcom.

Ostatnio takie niepokoje coraz częściej przychodzą widać różnym ludziom do głowy, bo odkąd zabrałem się kilka miesięcy temu do wygłaszania w różnych gronach odczytu o konformizmie w sztuce współczesnej, wciąż trafiam w prasie na myśli czasem zbieżne z moimi, czasem rozbieżne, ale kręcące się wokół tychże (choć pod różnymi kątami obserwowanych) spraw: przypomnę artykuł Chalupeckýego w „Twórczości", polemikę Osęki i Toeplitza w „Kulturze", wystąpienie Ptaszkowskiej we „Współczesności". Bardzo dobrze, że znów zaczynamy o sztuce bujniej pisać: lepiej narazić się na niechęć wielu czytelników i nawet na palnięcie głupstwa, niż siedzieć cicho, kiedy sytuacja, jak się zdaje, dojrzała do głośnych rozmyślań nad pewnymi zjawiskami, które powinny najżywiej ludzi współczesnych obchodzić. Sztuce potrzebne są dziś nie tyle szeregi manichejskich halabardników, ile spokojna informacja i dyskusja. Anomalie naszej sytuacji — to znaczy, że w Polsce, gdzie jest sporo malarzy i trochę ciekawych galerii, nie ma ani jednego sensownego pisma, poświęconego sztuce współczesnej, że żadna grupa młodych nie ma własnego, choćby skromnego ale bojowego organu, że wymiany wystawowe z zagranicą są minimalne — wszystkie tego rodzaju zjawiska nie powinny od dyskusji wstrzymywać. Przeciwnie. Inaczej rosa oczy wyje.

Ja osobiście dojrzałem (przynajmniej w subiektywnym odczuciu) do odezwania się dlatego, że pod koniec roku 1967 oglądnąłem za granicą kilka wystaw sztuki nowoczesnej i mogłem nareszcie skonfrontować to, co słyszałem z tym, co widać gołym okiem. Tak więc zobaczyłem w oryginale Rauschenberga: pięć sporych, przeźroczystych kół na jednej osi, oklejonych przeźroczystymi powiększeniami rysunków technicznych, reklam itp. żółtych, niebieskich, czerwonych: przed tymi kołami jest klawiatura, która pozwala widzowi wprawiać każde z nich w obroty, wolniejsze lub szybsze; obrotom towarzyszy wycie, niższe lub wyższe; w czasie tych obrotów oczywiście wzory i kolory zachodzą rozmaicie za siebie, dają różne wypadkowe itd. Mimo kręcenia się i wycia dosyć to jest kameralne, zupełny tu brak tej halucynacyjnej siły, jaką

ma np. szał wirujących nocnych reklam na Broadwayu. A jeśli kameralnie, to wolę kalejdoskop.

Zobaczyłem Rosenquista: na wiszących od sufitu do podłogi płatach przeźroczystej folii ogromne powiększenia noża tnącego kiełbasę, najeżdżającego czołgu, jeszcze różnych przedmiotów z różnych parafii: w kształtach i kolorach te przedmioty dosyć są sumaryczne ale przy tym — w trójwymiarowym modelunku — iluzyjne: na fotografiach z wystawy nakładanie się plastrów kiełbasy i czołgu, a raczej imaginatywnych przestrzeni, jakie sobie wokół nich dopowiadamy, wygląda zabawniej niż w rzeczywistości, bo folia pobłyskuje, rusza się, zmieniamy punkty widzenia, iluzji się nie odczuwa. Zresztą może to zwiewne ruszanie się kolosalnych, wiszących w powietrzu plastrów kiełbasy i oglądanie ich pod różnymi kątami, na różnych tłach, też ma swój smak. Iluzja jest za to prawie zupełna u Gilardiego: ten robi ścieżki zasypane kamieniami czy pasy ukwieconych trawników, które zwieszają się z wałków pod sufitem i rozciągają na podłodze, jakby je miano sprzedawać na metry: wszystko to razem z gąbki, ale tak sprytnie zmajstrowane, że w pierwszej chwili można się nabrać. Widziałem Lichtensteina, który kolosalnie powiększa jakby fragmenty (abstrakcyjne) rysunków komiksowych, co chwilami brzmi jak słabe, parodystyczne echo Légera: ja wiem, że nie o to mu chodziło, tylko o danie świadectwa naszej seryjnej cywilizacji, o ukazanie niesamowitości w najbanalniejszym nawet jej składniku itd. itp. Widziałem Warhola, który tę samą fotografię Mony Lizy ustawia w długie ciągi pionowe i poziome albo na pół ściany nakleja plakatową twarz Liz Taylor, widziałem Oldenburga, który na dużej ilości zwyczajnych talerzy proponuje prawie naturalistyczne dania (od sznycelków wiedeńskich po nieświeżo wyglądające lody waniliowe) z kolorowanej gliny, widziałem Ossoria, który z minimalnych guziczków, muszelek, szkiełek itp. układa niezwykle pracowite, bajecznie kolorowe mozaiki, widziałem Christo, który szczelnie zawija w płótno i obwiązuje sznurkami rozmaite przedmioty: nazywa się to *empaquetage* (nie mylić z ambalażem i nie pamiętać, że w roku 1936 ten sam dowcip przyszedł do głowy Maurice Henry-ego, który zabandażował skrzypce i nazwał to *Hommage à Paganini*).

2

Z tonu tego opisu czytelnik mógłby może wywnioskować, że mi się te dzieła sławnych, nagradzanych, komentowanych ze czcią artystów nie podobały. I owszem, czytelnik by się nie mylił. Oczywiście byłoby szkaradne i głupie, gdyby ktoś komuś przeszkadzał lepić z gliny kotlety (choć ja wolę patrzeć, jak dzieci stawiają babki

z piasku), szkaradne choćby dlatego, że różne są na świecie gusta (był taki wiersz o wycieraniu nosa, który się kończył: „różne są na świecie gusta — lepsze palce niźli chusta"), a także dlatego, że nigdy nie wiadomo, co się z czego wykluje — istnieją pewne naturalne ciągi rozwojowe, które muszą przejść przez rozmaite, nawet bezwartościowe etapy: *on ne saura jamais ce que Manet doit à Couture*, napisał mądry Focillon. Ale tego typu dzieła wydają mi się pomysłami czy pomyślątkami, często odgrzewanymi, działającymi tylko w pierwszej sekundzie i natychmiast wyładowującymi cały swój ubogi nabój: w drugiej sekundzie już jest nudno, w trzeciej widz (w każdym razie ja) przyśpiesza kroku.

Możliwe, że takie właśnie dzieła są symptomem naszych czasów, kiedy w krajach bogatych panuje *an economy of waste* (podobno z tych prowiantów, które co dzień niszczą jako napoczęte, więc niehigieniczne, Amerykanie, można by lekko wyżywić osiemnaście milionów ludzi), kiedy produkujemy szybko dla szybkiego zużycia, budujemy tandetnie, bo nie dla wieczności ani dla pokoleń, tylko tymczasowo — zanim nie zostaną wynalezione lepsze materiały i szybsze techniki, nie chodzimy na ogół dwukrotnie na ten sam film i wyrzucamy (mówię tu o świecie zachodnim, do nas stosuje się to tylko w części) po przekartkowaniu nie tylko gazetę, ale i książkę kieszonkową, *paper-back* z Bondem czy Maigretem. Ale ja od symptomów (których i tak mam pod dostatkiem) wolę samoobronę: w szybkim prądzie szukam miejsc, gdzie można zarzucić kotwicę, w ogólnym zgiełku — stref ciszy, wśród łokciowej tandety — dzieła, które trwa. Na wystawie, na której oglądałem wymienionych wyżej mistrzów, kilku innych zostawiło mi mocne wrażenie. Stary Michaux, który miał dwie salki rysunków czarnym tuszem na oślepiająco białym papierze — szeregi kleksów i draśnięć o takiej dynamice, takim zrytmizowaniu, takiej baśniowej logice, że widz wchodzi tu w odrębny, tajemniczy a przecież komunikatywny świat, nie tylko rejestruje go, ale z nim obcuje — może trochę tak jak grafolog potrafi obcować z człowiekiem, patrząc na jego pismo. Dubuffet, u którego formy włażą na siebie, a zmuszone przez dwuwymiarowość obrazu do kotłowania się i układania obok siebie, wyszczerzają się z jakimś dobrodusznym okrucieństwem — to malarstwo przypomina mi muzykę Kisiela. César, rzeźbiarz, któregoby lubiła wielka Germaine Richier, człowiek o nadzwyczajnym poczuciu ekspresyjnych walorów materiału: jego pomysły to nie tylko pomysły, ale i p r z e d m i o t y: ogromny srebrny kciuk, naturalistyczny, tylko powiększony do rozmiarów takich, że sterczy w górę jak obelisk jakiejś zamierzchłej kultury (z lekka pręgowany liniami papilarnymi, z lustrem paznokcia); znany nam (przecież to tylko kciuk) i zarazem nieodgadniony w swoim hieratyzmie znak.

Sztuka zaczęła się zapewne nie od naśladowania wyglądów rzeczy, tylko od znaków: od symbolów, naładowanych znaczeniem. Norwid wspaniale określił owo „pierwsze zmierzenie się z naturą czynnej myśli człowieka": „Sabiński góral włócznię zatknął, a ta bóstwem wojny się stawała — to bóstwo tylko krwi wylewem można było ubłagać — lud obchodził je milczkiem albo dzikim tańcem w krąg obiegał, i powstawał obchód, więc obrządek..." Nawet sztuka przedstawiająca długi jeszcze czas zachowywała zdolność takiego symbolizowania: im bardziej jednak naturalistycznie ją traktowano, tym bardziej gasła moc sabińskiej włóczni. (Nie wchodzę w to, co było tutaj przyczyną, a co skutkiem.) Gerardus van der Leeuw przypomina, że z religijnego punktu widzenia Grecy cenili *xoanon*, starożytny obraz Boga wyrzezany w drzewie, chropawy, ledwie przypominający postać ludzką, wyżej od dzieł Fidiasza i Praksytelesa. I dodaje wybitny historyk kultury, że „sztuka przedstawiająca wyczerpuje się w aktualności swego przedmiotu, nie zostawiając nic już obok siebie czy poza sobą. Staje się retoryką, która zapomina o najważniejszym — o sugestii niewyrażalnego".

Czy potrafimy wyrwać się poza cały gigantyczny system odniesień, jaki stwarza w naszej psychice wielowiekowa tradycja sztuki przedstawiającej, czy — co więcej — potrafimy znaleźć w dzisiejszej rozproszkowanej kulturze wspólną z artystą skalę wartości, skalę znaczeń, która ożywi dla niego i zarazem dla nas symbole, *xoanony*, włócznie sabińskie? Gombrich myśli, że nie — i rozważając symboliczne znaczenie kija-konika, na którym z pełnym przekonaniem ujeżdża dziecko, powiada: „Gdyby taki Picasso zwrócił się od ceramiki do fabrykowania koników i posłał owoc swego kaprysu na wystawę, moglibyśmy jego utwór odczytać jako demonstrację, jako symbol satyryczny, jako wyznanie wiary w przedmioty ubogie lub jako autoironię — ale jedna rzecz byłaby niedostępna dla największego nawet ze współczesnych artystów: nie mógłby sprawić, by ów konik znaczył dla nas to samo, co znaczył dla pierwszego swego twórcy. Tę drogę zamyka anioł z mieczem ognistym". Anioł przemian świadomości, miecz sztuki przedstawiającej i tych wszystkich nawyków mentalnych, jakie się z jej tradycją łączą.

3

A przecież odkąd sztuka porenesansowa zaczęła świadomie porzucać naśladowanie wyglądów rzeczy (powiedzmy licząc od Maneta a w drugim etapie — już radykalnie — od abstrakcji Kandinskyego, Mondriana, Malewicza z lat 1910—1920) coraz wyraźniej rysował się znowu ów problem symbolicznej mocy dzieła. Myślę,

że rysunki tuszem Michaux, z naiwną przebiegłością wciskające się między siebie formy Dubuffeta czy srebrny kciuk Césara to są różne postacie walki z ognistym mieczem anioła, różne próby odzyskania czarodziejskich sił znaku.

O podobne sprawy walczył już Kandinsky, kiedy pisał, że „w sztuce mocniejsze jest to, co jest zasłonięte". Podobne rysowały się przed Mondrianem, kiedy w czasie pierwszej wojny uprawiał malarstwo znaków (obrazy z krzyżykami i kreskami, tak zwane „plus i minus"), rozbudowując potem ten fundamentalny symbol wszelkiej relacji (poziom i pion) do rozmiarów całego obrazu. Podobnie Malewicz chciał w krańcowym, ostatecznym obrazie — biały kwadrat na białym tle — zawrzeć, jak w alchemicznej formule, mistyczno-nihilistyczną tajemnicę Wielkiej Pustki. W rozdziale szóstym dokładniej wrócę do tych twórców, ale wprzód postawię pewną tezę. Mianowicie tamto pokolenie — pokolenie pierwszych abstrakcjonistów — umiało wyciągnąć ze swojego myślenia o życiu i sztuce radykalne, rewolucyjne konsekwencje: konsekwencje tak ostateczne, że nie dość przemyślana wędrówka tropem mistrzów stała się dla znacznej części sztuki późniejszej katastrofą. Przede wszystkim katastrofą złudy: złudy radykalnego rzekomo myślenia, złudy własnej rewolucyjności i złudy najdziwniejszej: że funkcją artysty jest wymyślanie znaków, choćby one nic nie znaczyły (niechże najpierw będzie włócznia, powiedzą zarozumialcy, potem zrobi się z niej takie lub inne bóstwo). O czym dalej.

Obok twórczości plastycznej i umysłowej pierwszych koryfeuszy abstrakcji, drugim źródłem sztuki nowoczesnej jest dadaizm: wesoła anarchia, stawiająca wielkie veto kanonom, świętościom, napuszonym hipokryzjom skąpanej we krwi Europy (1914—1918), zrzucająca z piedestału Sztukę przez wielkie S, głosząca prymat swobodnej artystycznej decyzji nad wszelkimi bezdusznymi mechanizmami, wymyślonymi przez człowieka na własną udrękę. Najbłahszy, najgłupszy przedmiot może dostąpić artystycznej nobilitacji, jeśli komuś spodoba się obdarzyć go spojrzeniem nie utylitarnym, nie powszednim, nie konwencjonalnym — postawione sztorcem koło rowerowe albo Gioconda z domalowanymi wąsikami może stać się aktem twórczym, bodźcem dla wyobraźni, jeśli wyobraźni otworzyć pole, jeśli nie ściskać jej w gorsecie formułek — ale i to całe gadanie o „artystycznej nobilitacji" jakże jest antydada! *Das da ist das, was es ist: is dadadead? is dadalive? dada is! O gadżi beri bimba!*

To była naprawdę olbrzymia, spontaniczna zabawa, przy której nadrealizm ze swoją ortodoksją, anatemami, systemem, polityką wygląda dosyć ponuro: ale tak się bawić, tak straszyć i epatować burżuja, tak się wygłupiać, żeby echa poszły po całej Europie, po Ameryce — to się udaje raz. Historia się nie powtarza. Bywają na-

stroje i metafory sytuacyjne, których nie da się sztucznie odtworzyć: choćby nawet trochę niesprawiedliwe (bo lekceważące siłę artystycznej konwencji) było znane powiedzenie, że kto pierwszy porównał kobietę do kwiatu był poetą, a ten, kto zrobił to po raz drugi — nudziarzem.

Jednak niepowtarzalność dadaizmu i jego pomysłów, a także trudność kontynuowania drogi wielkich abstrakcjonistów, wynika nie tylko z jedynej wówczas chwili historycznej. Wynika także z tego, że zarówno niektóre dzieła abstrakcyjne z pierwszej ćwierci wieku jak i niektóre kluczowe manifestacje dadaistyczne były ważne nie tyle same w sobie, ile jako punkty dojścia karkołomnej wspinaczki duchowej, ilustracje oszałamiających procesów intelektualnych, encefalogramy zawrotnie śmiałych przemyśleń. To jest dopełnienie postawionej przed chwilą tezy (lub raczej hipotezy): że właśnie intelektualizm centralnych zjawisk w sztuce tamtych lat doprowadził ją do krańca, poza którym kontynuacja bywa złudą. Bowiem obraz, będący wykresem i podsumowaniem procesów myślowych, które dojrzały do wyrażenia w określonym momencie historii, nie nadaje się jako wzór artystycznych działań, podobnie jak drżąca linia, kreślona przez igłę sejsmografu w momencie, kiedy skurcze planety burzą odwieczne jakieś miasto, przekazuje jednorazowy i niepowtarzalny (może tym bardziej dramatyczny) zapis tego właśnie, konkretnego wydarzenia. Naśladowanie takiej linii z nadzieją na uzyskanie nowych wartości poznawczych lub ekspresyjnych nie miałoby żadnego sensu.

Z kolei powiedzmy zatem parę słów o intelektualizmie w sztuce, lub ściślej: o tym, jak artysta wystąpił w roli intelektualisty.

4

Był taki krótki stosunkowo okres w dziejach, z początkiem naszej ery, kiedy kolekcjonowanie dzieł sztuki, zwiedzanie zabytków, kult dla świetlanej, minionej przeszłości (dla czasów Peryklesa i Fidiasza) oraz pewne prądy filozoficzne — wszystko to złożyło się na swoisty awans społeczny artysty: niektórzy jęli go traktować jako pracownika, przekraczającego granicę między sztukami „służebnymi" (fizycznymi) a „wyzwolonymi" (umysłowymi), inni zgoła jako człowieka natchnionego, co dawniej przysługiwało, i to z wieloma jeszcze zastrzeżeniami, tylko poetom. Lecz znaczenia tego awansu nie należy przeceniać: mimo pewnych przebłysków myśli teoretycznej, powszechna opinia stawiała wówczas artystę-plastyka dość nisko na drabinie społecznej, uważając go przede wszystkim za doskonale kwalifikowanego rzemieślnika, w czym opinia ta zbieżna była z poglądami całej właściwie starożytności

i całego średniowiecza: artysta to był rzemieślnik, który zgodnie z zasadami swego kunsztu wytwarzał użyteczne przedmioty. (Całkiem inaczej niż w Chinach, gdzie malarstwo było zawsze elitarnym zajęciem gentlemana-intelektualisty.)

Rzecz zaczęła się zmieniać z początkiem renesansu, w wieku XIV, przemiana dokonywała się powoli, by wreszcie dopełnić się po dwustu latach, z końcem wieku XVI. Artysta przestał być rzemieślnikiem, stał się „humanistą". Złożyło się na to wiele przyczyn: rozpad średniowiecznych cechów (w obrębie których jeszcze czołowi twórcy Quattrocenta wykonywali szyldy, skrzynie, nagrobki), coraz większa ruchliwość malarzy i rzeźbiarzy, szukających dogodnego mecenasa, początki handlu obrazami, nowe programy ikonograficzne, dla realizacji których trzeba było poczytać Owidiusza, uczone studia nad perspektywą, wyłanianie się jakby nowej warstwy inteligenckiej, w obrębie której wspierali się nawzajem literaci i plastycy (jedni o drugich pisali, a tamci — wzajemnie — uwieczniali oblicza pierwszych), kult dla rzeźby starożytnej, z którego potrosze korzystali rzeźbiarze renesansu... Można by długo wyliczać, tutaj wystarczy jeszcze wskazać na fakt o znaczeniu symbolicznym: w drugiej połowie wieku XVI zaczęły powstawać i mnożyć się jak grzyby po deszczu akademie, gdzie nie uczono już malarskiego rzemiosła, tylko wykładano różne rzeczy — wykładano je z dużym naciskiem na teorię. Plastyk stawał się po trosze pracownikiem umysłowym.

Oczywiście jednak nadal wykonywał określone przedmioty, służące określonej funkcji, wykonywał je w myśl zasad dobrej roboty: dekoracje ścian, podobizny, budujące sceny religijne, alegorie królewskich triumfów, widoki natury „wśród której miłoby było spacerować". To broniło artystę przed oderwaniem się od materii, przed „upiorowym myśleniem myślenia". I tę postawę — trwającą aż do wieku XIX — sformułował jędrnie Balzac, kiedy w *Nieznanym arcydziele* pisał o tym, że malarz powinien myśleć, ale myśleć z pędzlem w ręku. Równowagę chyba idealną osiągnął Delacroix: myślał cudownie, ale myślał j a k m a l a r z: myśl była u niego kontrapunktem malowania.

Równowaga była jednak niełatwa, chwiała się nieraz, wreszcie runęła. Opowiadano sobie, jak ktoś odwiedzający El Greca (działo się to pod koniec XVI wieku) zastał go w ciemnym pokoju, bezczynnie na pozór medytującego: malarz wyjaśnił, że światło dnia rozprasza jego światło wewnętrzne, duchowe, zaćmiewa te idee, z których zrodzi się przyszły obraz. Bardzo podobną historię — tym razem z początków XIX wieku — opowiadali przyjaciele o niemieckim romantyku, Casparze Davidzie Friedrichu. Różnica była jednak zasadnicza: nie tylko ta, że El Greco był wielkim malarzem a Friedrich miernym. W perspektywie, w jakiej się tu znajdujemy, per-

spektywie socjologicznej, ważne jest co innego: że obrazy, wykoncypowane w mroku przez El Greca odpowiadały na konkretne zamówienie i pełniły określoną funkcję, natomiast obrazy Friedricha budziły gwałtowne dyskusje, malował je często sobie a muzom, dla jednych ludzi był symbolem dokonującej się w kulturze rewolucji, dla innych — kamieniem obrazy, dla trzecich stanowił po trosze curiosum: w sumie był jedną z pierwszych zapowiedzi całej falangi artystów zbuntowanych.

To jest w wieku XIX zjawisko całkiem nowe: artysta-intelektualista, który na dobitek staje się rewolucjonistą. Powstaje mit artysty-buntownika, mit który odciska się z niesłychaną siłą w społecznej wyobraźni i dzieje dawnej sztuki każe widzieć przez pryzmat losów twórcy romantycznego. Egzaltowane *ladies* piszą romansowe biografie Salvatora Rosy, w których prawem kaduka robią z niego ludowego spiskowca, Rembrandt po dziś dzień wygląda w oczach wielu jak prekursor Vangoghowskiej „pasji życia" a Caravaggio bywa opisywany niczym drugi Courbet. Rzewne to są pomysły, szkoda, że nieprawdziwe. Po za tym krótkim, stuletnim okresem między końcem wojen napoleońskich a końcem pierwszej wojny światowej, plastyk na ogół rewolucjonistą nie bywał. (Pod słowem „rewolucjonista" rozumiem tu człowieka, który świadomie dąży do zburzenia zastanego porządku w jakiejś dziedzinie życia społecznego, także kulturalnego, albo się temu porządkowi w imię odmiennych wartości przeciwstawia, wskutek czego wchodzi w konflikt z możnymi tego świata. Rewolucjonista w tym bardzo szerokim znaczeniu jest przeciwieństwem konformisty.) Rewolucjonistami bywali zawsze, niejako z powołania, myśliciele — teologowie, filozofowie, pisarze — ludzie, wyrażający w formie pojęciowej określone poglądy swoje czy grupowe, poglądy niebezpieczne dla możnych choćby dlatego, że słowo — słowo sprzeciwu — potrafi szerzyć się, jak ogień w suchych trawach. Dlatego cierpieli za swoje przekonania Sokrates i św. Paweł, Giordano Bruno i Savonarola, Norwid, Bonhoeffer... Łańcuch nazwisk można by ciągnąć długo. Ale trudno by w nim znaleźć malarzy czy rzeźbiarzy. Proces Weroneza przed Inkwizycją, jedna bodaj znana sprzed wieku XIX grubsza perypetia artysty z możnymi tego świata, to zupełna humoreska: widać z niej doskonale, jak wieloznacznym i mglistym — więc w końcu mało szkodliwym — środkiem wypowiedzi bywało w oczach władzy malarstwo. Dopiero epoka hitleryzmu przestała to rozumieć, nie tylko dlatego, że totalizm sięgnął z nieporównaną brutalnością we wszystkie dziedziny życia, ale i z tej właśnie przyczyny, że w myśl tradycji XIX wieku traktował artystów na równi z myślicielami [1].

---

[1] Nie wspominam o pewnych szczególnych sytuacjach historycznych, np. o walkach ikonoklastów z VIII—IX wieku, bo twórczość malarzy była tu jedynie

Tymczasem artysta wypowiadał się zawsze mniej jasno od myśliciela i co więcej, był zawsze znacznie bardziej niż tamten zależny od mecenasa. Myśliciela do pewnego stopnia chroniła w średniowieczu autonomia uniwersytetów, potem druk zapewnił mu margines niezależności od indywidualnego zamówienia a herezje dawały schronienie przed rzymską centralą — do czasu, kiedy jęły tworzyć centrale jeszcze bardziej uciążliwe. To wszystko nie znaczy oczywiście, by każdy pisarz czy filozof nosił w kałamarzu atrament Dantego, Erazma, Diderota, Czechowa: przeciwnie, wielu było zawsze intelektualistów usługowych albo — powiedzmy — bezkonfliktowych. Lecz tradycja humanistyczna chlubi się zwłaszcza tamtymi. Plastyk natomiast mógł zawsze działać tylko o tyle, o ile odpowiedział zamówieniu klasztoru, księcia, gildii, kupca. Oczywiście w ramach zamówień istniał pewien margines wolności (nieraz oczekiwano, że malarz lub rzeźbiarz sprawi miłą niespodziankę). Być może walka o rozszerzenie tego marginesu, czy to w warsztatach cechowych, czy w akademickich pracowniach, czy wreszcie wobec klienta, przy robocie, stanowi niemożliwy do szerszego udokumentowania, lecz bardzo istotny wątek dziejów sztuki. Jedno wiemy na pewno: ten margines był w dużej mierze zależny od momentu historycznego i kultury mecenasa. Oczywiście rozumny mecenas liczył się niemal tyleż z poglądami artysty ile artysta musiał brać pod uwagę jego poglądy, ale ostatecznie zgoda między nimi stanowiła nieodzowny warunek twórczości. Toteż ta zgoda panowała długo, i od momentu kiedy malarze wyszli z cechów, by zasilić szeregi „inteligencji", łaska pańska spływała na twórców najwybitniejszych deszczem nagród i orderów, od Tycjana, kawalera Złotej Ostrogi, do Maneta, kawalera (po jakże długich staraniach) Legii Honorowej. Nie widzę w tym fakcie nic uwłaczającego i zastanowiło mnie, że kiedy zwróciłem nań uwagę kilku malarzy z różnych pokoleń i z bardzo różnych ugrupowań artystycznych, wszyscy zrobili taką minę, jakąby mógł zrobić przedwojenny hrabia gdyby mu powiedzieć, że jego prababka była za młodu pomywaczką. Dowodzi to zapewne niezwykłej siły mitu o rewolucyjności — a przynajmniej o dumnej niezawisłości — artysty: plastyk współczesny wstydzi się trochę za swoich konfratrów z wieków minionych za to, że nie byli buntownikami. I co więcej nie chce czasami zauważyć tej prawdy, jakże oczywistej: że choćby sam szedł w samej szpicy najnowszej, najbardziej paryskiej awangardy, to wcale nie znaczy, że z niego jest rewolucjonista.

---

przedmiotem sporu między dwiema koncepcjami teologiczno-kulturowymi: osobiste ich poglądy nie miały wówczas znaczenia.

5

Jak powstał w XIX wieku ten mit? Spośród wielu przyczyn wymieńmy główne. Trochę podobnie jak w renesansie zacieśniła się wówczas wspólnota inteligencji twórczej, literatów i artystów. Wystarczy przypomnieć najbardziej znane pary: Delacroix—Baudelaire, Turner—Ruskin, Champfleury—Courbet, von Marées—Fiedler, Zola—impresjoniści, Witkiewicz—Gierymscy... Za długo by dociekać, dlaczego była to inteligencja w dużej mierze buntownicza, łatwiej natomiast zrozumieć, że w owej wspólnocie — zjeżonej przeciw rządom i filistrom — przestano po trochu rozróżniać funkcje: malarz stał się, podobnie jak pisarz, myślicielem, a więc dosyć automatycznie — buntownikiem: dzielił przekonania przyjaciół, choć rzadko mógł je wyrazić tak heroicznie, jak Goya, Delacroix (zresztą jego *Wolność na barykadach* zakupił rząd) czy Daumier. Do szeregu „przeklętych poetów" dołączyli *les peintres maudits*. Stało się to tym łatwiej, że istotnie plastyka zaczęła tracić określone funkcje: fotografia jęła wypierać portrecistów, coraz tańsza reprodukcja — sztycharzy, a przede wszystkim do głosu coraz wyraźniej dochodził nowy mecenat, który im bardziej był nowy, im bardziej demokratyczny i masowy, tym większy przejawiał konserwatyzm. Bowiem ani poziom ogólny kultury tego masowego, anonimowego mecenasa nie zapewniał mu trafności czy przynajmniej stanowczości artystycznego wyboru, ani jego marzenie o awansie społecznym nie zachęcało do ryzyka tam, gdzie to nie było konieczne: lepiej się nowinkami nie kompromitować, lepiej stawiać na pewne, uznane wartości i w tych wartościach kapitał lokować. Stąd m.in. rozchodzenie się coraz dalsze potencjalnego mecenasa i artysty, stąd van Gogh, który nie sprzedał w życiu ani jednego obrazu, nędza Sisleya, Modiglianiego, samotnicza gburowatość Cézanne'a, tyrady Witkiewicza przeciw tępemu społeczeństwu. W dodatku teorie, jakie wychodziły z grup literacko-artystycznych, stawały się dla niewtajemniczonych coraz mniej dostępne, mimo kolosalnego rozwoju publicystyki krytycznej, mimo coraz większej ilości książek o sztuce.

Ale ta publicystyka... Pożal się Boże. Wśród wielu mądrości nie ma tego głupstwa, którego by wówczas o malarstwie i rzeźbie nie napisano, nie ma żadnego chyba wielkiego artysty, którego by ktoś w najbardziej nonsensowny sposób nie potępił. W czasach rozkwitu krytyki artystycznej nastąpiła zarazem taka jej kompromitacja, że obciąża to jej przedstawicieli po dziś dzień: ze strachu, żeby nie napisać o jakimś współczesnym równie głupio, jak Mauclair pisał o Cézannie czy Moudey o kubizmie, pisze się o wszystkich ślicznie albo co najwyżej neutralnie. Trudno się zresztą temu dziwić, wobec

ogromnej nieraz drażliwości artystów — boleśnie doświadczył jej na sobie już w połowie XVIII wieku pierwszy bodaj krytyk, La Font de St. Yenne, człowiek grzeczny niezmiernie i doskonale wychowany... Nawet ci twórcy, którzy jako zasadę swojej działalności przyjęli nadrealistyczne rozgrymaszenie, improwizowane dowcipy i wogóle *des énormités,* nie znoszą, by pisać o nich tonem z ich własnego repertuaru, „niepoważnym". Paradoksalne jest także inne połączenie: z jednej strony ekskluzywizm niektórych środowisk, anatemy, odznaki klanowych lojalności, które pozwalają rozpoznać, kto jest IN, kto jest OUT — z drugiej strony kategoryczne wymaganie wszystkożerności, jakie zwykło się stawiać każdemu, kto śmie odezwać się na temat sztuki. Mógł Manet nie uznawać Cézanne'a, Cézanne Gauguina..., ale to było dawno. Pamiętam, że w dyskusji z pewnym zawsze awangardowym profesorem ASP ktoś zrobił taką minę, jak by nie był pewien bezwzględnej wartości kotletów Oldenburga. Na to profesor: jak to, ja go znam, to człowiek bardzo inteligentny, on nie może zrobić rzeczy złej. *Sic.* Albo akceptuj w czambuł, albo wyrzucony zostaniesz w ciemności zewnętrzne, gdzie profesorowi nawet spojrzeć nie wypada, boby awangardowość swoją czystą mógł zbrukać. Kiedy indziej w grupie — powiedzmy — postkapistów powiedziałem szczerze, że nie cierpię Ingresa. Zamilkli, po czym odetchnęli z ulgą: sprawa jest jasna, ten człowiek po prostu nie ma wrażliwości. Na koniec jedna bardzo miła pani powiedziała: nie wolno ci nie lubić Ingresa. Dlaczego? spytałem. Spontaniczna odpowiedź brzmiała dosłownie tak: bo musi się lubić wszystkie dobre obrazy...

Ale dość plotek. Czas wrócić do tych dzieł, co stały się sejsmograficznym zapisem trzęsienia ziemi. Zanim jednak to zrobimy, poruszmy jeszcze jedną kwestię sporną. Do inwentarza rzeczy, których na ogół nie lubią artyści, dorzuciłbym niechęć do badaczy, mówiących o sztuce i jej twórcach w kategoriach socjologii. Nikomu nie jest przyjemnie być obiektem badań. Ale artyście jest to tym bardziej niemiłe, że w marzeniach mniej lub więcej świadomych pragnie, aby jego twórczość była obiektem podziwu. I ma w zasadzie rację. Tylko że jedno drugiemu nie przeszkadza. Różne bywają kąty widzenia. Jeśli twierdzę, iż w kategoriach historyczno-socjologicznych brak rewolucyjności a nawet pewien społeczny konformizm był stanem raczej normalnym dla artystów, to wcale nie znaczy, by w kategoriach metafizycznych nie dostrzegać rewolucyjnego ładunku, jaki zapewne tkwi w każdym dziele sztuki. Obcowanie bowiem z dziełem sztuki, to jest zawsze obcowanie z pewnym zespołem (lub raczej z pewnym „układem spoistym") wartości: a wszelki kontakt z wartościami (mogą to być wartości najróżniejsze, także — jak mawiał Witkacy — przewrotne)

wyciąga nas niejako poza ciasną orbitę własnego ja; wstrząsa tym, co się już w nas ułożyło, uklepało, zdrętwiało; domaga się korektur, przesunięć, czasem generalnie nowych nastawień osobowości. To jest jednak sprawa odrębna, którą w niniejszych rozważaniach trzeba zostawić na boku.

6

Spośród licznych objawów skrajnej intelektualizacji pewnych gałęzi sztuki w momencie dla niej przełomowym — to jest wówczas, gdy rozpoczęła się abstrakcja — wybieram jeden tylko, ale szczególnie ważny wątek: te mianowicie tropy myślowe, które doprowadziły do zakwestionowania przez samych malarzy szans dalszego rozwoju malarstwa.

Aby jednak drzewa nie zasłoniły nam lasu, zwróćmy wpierw uwagę na chronologię: Kandinsky urodził się w roku 1866, Mondrian w 1872, Malewicz w 1876. Ich rówieśnicy (z roczną najwyżej różnicą) to — kolejno — Bonnard, Rouault, Dufy. Jak zatem widać niecałe ówczesne malarstwo, które dzisiaj jest dla nas żywe, przeszło wówczas przez abstrakcję. Ale zastanawiając się nad genealogią teraźniejszej awangardy (tak określa się na ogół tych artystów, których opisałem w rozdziale pierwszym), trzeba skupić uwagę właśnie na koryfeuszach abstrakcji.

Zakwestionowanie malarstwa nastąpiło u różnych twórców prawie równocześnie, choć na drogach trochę odmiennych, niekiedy w sposób ukryty. U Mondriana rygorystyczny obraz trwał jeszcze, siłą swojej materialnej, przedmiotowej ważkości, swojej bezkompromisowej wymowy, w stanie prawie niezmiennym, z drobnymi tylko wariacjami (ale one właśnie stanowią o bogactwie tego okresu w sztuce Holendra) przez dwadzieścia lat. Jednak już pierwsze swoje dzieła neoplastyczne — w okolicy roku 1920 — Mondrian uznał za kraniec, za ostateczne „dorośnięcie" malarstwa. Poza tym krańcem już nie było sztuki, trochę jak u Plotyna albo u Hegla. Wielka jedność kosmosu miała się tam realizować poza indywidualnością i niejako ponad materią. Mondrian był człowiekiem śmiertelnie cierpliwym. Czekał. W roku 1917 napisał: „Pierwiastek uniwersalny nie może być wyrażony w sposób czysty, dopóki to, co szczególne, tamuje drogę". I dodawał, że gdy zlikwidowany zostanie przypadek, uniwersalna świadomość zrodzi czystą ekspresję artystyczną. „To jednakże może się pojawić we właściwym czasie".

Co znaczą te groźne zdania? Czy owa czysta ekspresja ma być wyrazem samego życia, kształtem jakiegoś idealnego stanu, do którego dojdzie ludzkość, nie zaś kształtem utworów malarstwa? Za-

pewne tak. W roku 1926 Mondrian precyzował: „Równowaga, która pochodzi z kontrastujących i neutralizujących przeciwstawień, unicestwia pierwiastki indywidualne, tak jak poszczególne osobowości, i w ten sposób tworzy przyszłe społeczeństwo jako jedność realną".

Trudno zrozumieć te wywody — za którymi najściślej dążyły obrazy — jeśli nie pamiętać, że Mondrian doszedł do swej teorii i praktyki przez teozofię. Niezłomnym jej wyznawcą był całe życie. Każda prosta relacja geometryczna symbolizowała dlań tajemniczą, rdzenną zasadę jednolitej, logicznej struktury wszechświata: upraszczając, oczyszczając coraz bardziej układy owych geometrycznych relacji, sztuka bierze udział w ewolucji kosmosu, w przekraczaniu tego, co przypadkowe, indywidualne, „naturalne" — w prowadzeniu natury do absolutnego, założonego w niej ładu. Artysta niczym alchemik, szukający kamienia filozoficznego, odcedza z materii jej racjonalne *principium*. „Musimy się uwolnić od naszego przywiązania do tego, co zewnętrzne (pisał Mondrian), ponieważ tylko wtedy zdołamy wyjść poza tragizm i w pełni świadomości będziemy zdolni do kontemplowania spokoju, który znajduje się wewnątrz wszystkich rzeczy... Każde uczucie, każda myśl indywidualna, każda czysto ludzka chęć, każde osobiste pragnienie, słowem — każdy rodzaj przywiązania, doprowadza do przedstawiania tragizmu i uniemożliwia wyrażenie czystego spokoju". To jest sterylne źródło abstrakcji Mondriana, abstrakcji tak radykalnej, że owo bytowanie w absolutnym ładzie, któryby w końcu unicestwił wszelkie pierwiastki indywidualne, oscyluje na krawędzi jakiegoś mistycznego niebytu. Mondrian nie cierpiał natury — nie jeździł do Holandii z obawy przed zielenią jej łąk (i nigdy nie używał koloru zielonego), siadał tyłem do okien, by nie musieć patrzeć na drzewa.

Ale tuż przed śmiercią — pod koniec drugiej wojny — napisał do Sweeneya (muzeologa i krytyka) wstrząsający list. „Dopiero dziś widzę — mówił — że moje prace czarno-białe, z niewielką tylko ilością koloru, to ledwie rysunki olejne". I dodawał: „zbytnio lekceważy się w sztuce czynnik destrukcji..." Czy gdyby wcześniej doszedł do takich wniosków, przestałby w ogóle malować po stworzeniu pierwszego obrazu neoplastycznego? Czy może przeciwnie: zacząłby malować inaczej? W Nowym Jorku, właśnie wówczas, kiedy pisał o „czynniku destrukcji", stworzył kilka obrazów innych, nowych, o synkopowanej, ruchliwej rytmice: czy widział w nich destrukcję monumentalnego spokoju swych dzieł neoplastycznych, uznając, że mimo wszystko można jeszcze malować przez niszczenie różnych postaci równowagi, którą się raz osiągnęło, przez przechodzenie — zgodnie z naukami teozofów — do coraz wyższych wcieleń? Nie umiem odpowiedzieć. Może w surowej duszy Mondriana odezwał się jakby żal za malarstwem, kiedy ujrzał, że przez

dwadzieścia lat stał niezłomnie na krańcu, poza którym (dla sztuki, będącej przecie nieustannym uzmysławianiem w indywidualnym kształcie) zieje pustka.

Tę pustkę przenikliwie zobaczył Malewicz — i runął w nią głową naprzód, z determinacją bardzo rosyjską. I on także był *sui generis* mistykiem [2], lecz mistyka Malewicza brzmiała tonem nihilizmu. Obszerne jego dzieło, wydane przez Bauhaus w roku 1927 pod tytułem *Die gegenstandslose Welt*, nosiło w oryginale rosyjskim (nie drukowanym) tytuł *Mir kak bezpredmietnost, ili aswabażdionnoje niczto:* WYZWOLONE NIC. „W świecie przedmiotów nic nie jest tak »mocne i niewzruszone«, jak nam o tym mówi nasza świadomość", pisał Malewicz. Porządek, do którego nawykliśmy, możemy dowolnie burzyć i przestawiać. Zresztą wobec przedmiotów ciągle się łudzimy — podziwiamy piękno przyrody tam, gdzie w istocie mamy do czynienia z wynikami szeregu katastrof. Zepchnięci przez niepojęty świat przedmiotów w samotność, bronimy się naiwnie, dając im nazwy. Tymczasem „woda nie przejmuje się tym, że nazwaliśmy ją H_2O". Nie tędy droga. Jedyna forma obrony, to rozedrzeć tę zasłonę złudy, odrzucić ją, stanąć twarzą w twarz ze świętością wielkiego NIC. „Żadnych »wizerunków rzeczywistości«, żadnych ideowych wyobrażeń, tylko pustynia. Ale pustynia jest wypełniona duchem bezprzedmiotowego odczuwania, które przenika wszystko..." I mówiąc o własnej drodze artystycznej Malewicz ciska nam wyznanie, które w jednym błysku oświetla tragizm jego zmagania się z malarstwem: „W rozległych przestworach kosmicznego bezruchu osiągnąłem biały świat nieobecności przedmiotów, który jest objawieniem wyzwolonego NIC". Biały świat nieobecności przedmiotów, to jeden z ostatnich obrazów Malewicza: biały kwadrat na białym tle (1918). Szukanie jego wymowy w „subtelnych modulacjach bieli" albo w „precyzyjnej, kinetycznej równowadze ledwo zróżnicowanych płaszczyzn" itp., to nieporozumienie. Obraz funkcjonuje jako sejsmograficzny zapis Malewiczowskiego trzęsienia ziemi, dojścia jednym skokiem do kresu sztuki. „Ten biały obraz — pisze rozumnie Dora Vallier — sterczy nad otchłanią, w której malarstwo przestaje istnieć".

---

[2] Można by mnożyć przykłady postawy pokrewnej wśród tamtego pokolenia. Mówiliśmy już o Mondrianie. Ograniczając się do twórców czołowych przypomnijmy jeszcze sympatie teozoficzne Kandinskyego i tytuł głównej jego rozprawy, *Ueber das Geistige in der Kunst*. Marcela Duchamp (który jest nieco młodszy, ur. 1887, z dekady Braque'a i Utrilla) Elżbieta Grabska nazywa przekonująco „najbardziej nowoczesnym spadkobiercą symbolizmu" (*Apollinaire i teoretycy kubizmu...*, W-wa 1966). Herbin (ur. 1882) doszedł do swego *art non-figuratif non-objectif* przez lekturę Hoene-Wrońskiego. Oczywiście pewne zbieżności mogą być przypadkowe, np. między fundamentalną funkcją bieli w koncepcjach Malewicza lub w poezji Kandinskyego a fundamentalną jej funkcją u teozofów (Wielka Biała Loża, Wielkie Białe Braterstwo Powszechne).

7

Święty Jan od Krzyża notował, że kiedy w swojej mistycznej wędrówce dochodzi do szczytu, wówczas *y en el monte nada*: na górze — NIC. Znaczy to z jednej strony, że kontemplujący podmiot zostaje niejako wchłonięty przez kontemplowany przedmiot — nie może widzieć go poza sobą, bo się weń wtopił. Z drugiej strony Jan od Krzyża nieustannie szuka wyrazów, które by oddały całą intensywność tego Bytu najwyższego, istniejącego o tyle pełniej, tak całkiem inaczej od wszystkich bytów stworzonych: jeden z tych wyrazów — NIC — próbuje określić tę nieogarnioną, jakościową różnicę w sposobie istnienia.

To jest postawa wspólna wszystkim dawnym tradycjom mistycznym: odblask ich (może odblask przewrotny) widać w samoniszczącej, bezwzględnej konsekwencji Malewicza.

Warto by się zastanowić, czy podobne sformułowania dadaistów nie wywodzą się z analogicznych źródeł. Przypomnijmy Hugo Balla z roku 1916: „Człowiek ogranicza się najpierw do ścisłej alchemii słowa, w końcu wyzbywa się słowa samego i w ten sposób wywalcza dla poezji jej ostatnie i najświętsze terytorium”.

Grunt myślowy jest w każdym razie przygotowany, żeby się wyzbyć dzieła. Na czyją korzyść? Kto będzie miał prawo formować materię, nie stając tym samym oko w oko z destrukcją, z nicością? Samo życie odpowiada: inżynier. Mondrian pisze rozprawkę pt. *Dom, ulica, miasto,* wokół swego pisma „De Stijl” gromadzi architektów, wąska tylko szczelina dzieli jego sztukę od gmachów Rietvelda czy niektórych realizacji Bauhausu. Malewicz, kiedy przestał malować, zajął się (w latach 1924—26) komponowaniem nieustępliwie geometrycznych makiet architektury „suprematycznej”. Wielki Mag dadaizmu, Marcel Duchamp, wykrzyknął, zobaczywszy śmigło samolotu: *C'est fini, la peinture. Qui ferait mieux que cette hélice?* I jak powiedział, tak zrobił. U szczytu hałaśliwego rozgłosu ten człowiek, obdarzony umysłem jak brzytwa, oddał się nauczaniu francuskiego (mieszkał w Nowym Jorku) i grze w szachy. Dla niego naprawdę „malarstwo się skończyło”.

Dlaczego te trzęsienia ziemi, te prywatne eschatologie mają w sobie powagę, patos (nawet jeśli niekiedy podszyty drwiną), autentyczność, której brak ich imitacjom z następnego półwiecza? Nie powtarza się dowoli katastrofy odwiecznego miasta ani sejsmograficznych jej zapisów. Mówiliśmy już o tym. Ale to nie jest powód jedyny. Nie jest nim także wspaniała bezinteresowność tamtego pokolenia, zastąpiona chłodną komercjalizacją późniejszych, wygodnych amatorów nicości.

Trzeba zwrócić uwagę na jeszcze jeden czynnik. Pierwsza abstrakcja, a także dadaizm, były tyleż otwarciem nowej epoki, ile punktem dojścia epoki dawnej, zamknięciem stuletniego zgórą rozwoju. Pewne cechy dadaizmu biją w oczy, jako eksplozja, przygotowana przez romantyczne i modernistyczne fermenty. Mniej wyraźnie dostrzegamy tradycję, w której zakotwicza się alchemiczno-teozoficzne myślenie pierwszych abstrakcjonistów. Zrodziło się ono w postaci bardzo podobnej jeszcze w XVIII wieku, wiążąc się z pewnymi prądami oświeceniowego deizmu, a do szczytu fala wspięła się we wczesnym romantyzmie. Młodo zmarły, niemiecki malarz Runge (1777—1810), który marzył o wielkim cyklu obrazów — chciał w nim zawrzeć „fantastyczny, muzyczny, abstrakcyjny poemat" o boskiej jedności wszechbytu — był w oczach przyjaciół reprezentantem „autentycznej mistyki i teozofii". Warto śledzić entuzjazm romantyków wobec ówczesnych odkryć naukowych, takich jak galwanizm lub „magnetyzm zwierzęcy": oto znaleziono związek między ciałem i duszą (pisali), zasadę jedności kosmosu, kamień filozoficzny... Warto przyjrzeć się ich spekulacjom na temat symboliki barw (czerwonej, żółtej, niebieskiej), albo przypomnieć definicję alchemii z roku 1815, jako „destylowanie substancji boskiej z substancji ziemskiej"... Krok stąd zaledwie do pism Kandinskyego i Mondriana. Ale krok rozstrzygający: wejście w abstrakcję.

8

Przyszły nowe czasy: niewiarygodny rozkwit nauk ścisłych i techniki, kurczenie się globu w sieciach coraz szybszej informacji i komunikacji, totalizmy, bomba atomowa, trzeci świat, komunizm, kultura masowa. Im bliżej nas, tym bardziej skraca się perspektywa, tym wyraźniej widać pianę na falach a nie całą linię płynnego ich ruchu. Toteż każda próba opisywania zjawisk współczesnych ucieka się z konieczności do selekcji dosyć dowolnej. Mimo to trzeba próbować.

Mnie się zdaje, że wbrew pewnym pozorom artysta wraca dziś — wzdłuż dosyć dziwnej historycznej spirali, częściowo dlatego, że inteligencja roztapia się w nowych formacjach społecznych — do stanu tradycyjnego, to znaczy do swoistej zgody z mecenasem. I wcale nie byłoby się czego wstydzić, gdyby zachowywał przy tym ów konieczny margines niezależności w artystycznych decyzjach, o którym mówiliśmy w rozdziale czwartym, a także gdyby tej zgody z mecenasem nie ukrywał. Otóż mam wrażenie, że pewien typ współczesnych działań artystycznych takim marginesem prawie wcale nie

dysponuje, lub raczej: dysponuje nim pozornie. W istocie nacisk mecenatu, albo ściślej: nacisk roli, jaką artyście mecenat narzucił, jest tak potężny, że artysta — nie chcąc stracić społecznej twarzy — pokornie się temu naciskowi podporządkował. I jednocześnie łudzi się, że jest buntownikiem: ba, funkcja buntownika jest jednym z postulatów mecenasa, jest warunkiem poprawnego grania roli. To właśnie nazywam konformizmem w sztuce współczesnej. Rozmaite nudne konformizmy — np. akademickie — istniały dawno i nadal istnieją. Ale tutaj chcę mówić o zjawisku, charakterystycznym dla naszych czasów. W rozdziale następnym wyjaśnię bliżej, o co mi chodzi. Postępujmy jednak etapami.

Najpierw: mówiąc o zgodzie z mecenasem nie myślę wcale, żeby sytuacja społeczna artysty była zadowalająca. W Paryżu żyje dziś jak wiadomo 40 czy 50 tysięcy malarzy. Minęły czasy kameralnych ugrupowań literatów, artystów i ubogich lecz zapalonych marszandów, które wspólnie tworzyły, filozofowały i wspierały swych członków fizycznie i duchowo. Dzisiaj żeby się w Paryżu na dłużej wybić, trzeba znać kolosalny i skomplikowany mechanizm reklamy i handlu, rozbudowany wokół ogromnej ilości galerii. Gdzie indziej mecenat spoczywa w ręku nie galerii, ale instytucji: obrazy stanowią wówczas nie tyle lokatę kapitału, ile lokatę prestiżu: tak czy inaczej pewien typ zakupów — do safesów bankowych czy do magazynów muzealnych — stwarza patologiczny „obieg zamknięty". Łączy się z nim fakt, że wielu stosunkowo artystów nie może żyć ze swej sztuki i musi dorabiać ubocznie. Niektórzy badacze widzą w tym pozytywny składnik bezlitosnej czasem regulacji dążeń zawodowych młodzieży: jeśli wobec ogromnej dziś nadprodukcji artystów część z nich dorabia w obrębie swych umiejętności (urządzanie wystaw sklepowych, rysunki dla prasy, nauczanie itd.), to jest zjawisko raczej zdrowe, dające artyście określoną funkcję w społeczeństwie. Możliwe. Ale gorzej się dzieje, kiedy umiejętności artysty (żeby nie powiedzieć: jego powołanie) zostają niewykorzystane, bo zwykły człowiek albo nie ma zainteresowań, albo rozeznania, albo środków, żeby zgodnie z własnym upodobaniem kupić obraz czy grafikę i dzięki temu obcować z nimi na co dzień: wracamy więc do zakupów muzealnych, do patologicznego obiegu zamkniętego.

Po wtóre: mówię wciąż o sytuacji tak, jak ona wygląda dziś w Europie czy w Stanach: nie rozważam takich historycznych momentów, kiedy np. kampania przeciw *Entartete Kunst* robiła z artystów męczenników a z ich sztuki symbol walki o wolność.

Wśród splątanych szlaków sztuki współczesnej, wśród wielu wybitnych i krańcowo nieraz różnych indywidualności, chciałbym dla lepszej orientacji położyć nacisk na trzy drogi, które określić przyj-

dzie schematycznie, mam jednak nadzieję, że ten schematyczny podział nie zadusi rzeczywistości.

Na drodze pierwszej artysta staje się współpracownikiem inżyniera czy technika w budownictwie, w reklamie, w projektowaniu przemysłowym, w typografii, w kinie, w telewizji: tę drogę wyznaczały już pewne koncepcje Mondriana, Malewicza, Tatlina, Légera, Kandinskyego, tą drogą poszedł w jakiejś mierze Vasarely i różne grupy „poszukiwań wizualnych": wymaga ona często pracy zespołowej, dyscypliny, włączania się w różne postacie *Gesamtkunstwerk*, rezygnacji z pełnego blasku indywidualności, szczególnego typu sprawności warsztatowej. Jest to droga nowa ze względu na nowe techniki produkcji i nowe środki komunikacji, a jednocześnie bardzo stara: przypomina zespołowość i anonimowość gotyckich katedr. Tylko że wówczas spoiwem *Gesamtkunstwerk* była wspólnota koncepcji, wspólnota idei — dzisiaj spoiwem jest sama tylko złożoność aparatury usług. I jeszcze jedna różnica między dawnymi a nowymi czasy: dawniej nowe formy wypracowywali praktycy (garncarze, tkacze, ebeniści), przy dzisiejszym podziale pracy powstają one w pracowniach plastyków abstrakcyjnie, często oderwane od konkretnego przedmiotu, często jedynie jako bodźce dla wyobraźni.

Druga droga, także nowa, bo biegnąca przez konstelacje społeczne jakich jeszcze nie było, i zarazem bardzo stara, to stwarzanie przedmiotów wartościowych (znaczących) innego rodzaju: powiedziałbym przedmiotów antytechnicznych lub może — atechnicznych: rzeźb, obrazów... Pięknie określił „sztukę konkretną" Arp: „Nie chcemy odtwarzać — chcemy tworzyć, jak roślina tworzy owoc". W dobie gigantycznych organizacji, centralizacji, planowań, szybkości i ostrych, masowych bodźców, swoistą funkcją owych przedmiotów niejako organicznych jest stwarzanie przeciwwagi: luzów dla niespodzianki, dla szczegółu, dla skupienia, dla odrębności, dla humoru, dla smutku...

Obie opisane tu drogi są więc rozbieżne, ale tylko w teoretycznym schemacie. W rzeczywistości bowiem rzecz jest nieporównanie bardziej złożona: warto przypomnieć, że taki Miró, który wyszedł od skrajnie subiektywnej *écriture automatique* nadrealizmu, współpracuje dziś z architektami, a Calder, twórca najdelikatniej poetyckich zrównoważeń, jest z zawodu inżynierem i wiedzę swoją znakomicie wykorzystał w *mobilach*. No i przecież Klee był profesorem Bauhausu!

Jedno w każdym razie wydaje się wspólne obu drogom: że artysta wraca na nich do tradycyjnej, skromnej a przecież najpiękniejszej swojej funkcji: twórcy przedmiotów. Na dobrą sprawę w żadnym okresie historii artysta tej funkcji całkiem nie porzucał. Zawsze kształtował w jakiejś mierze nasze materialne środowisko i naszą wyobraźnię — choć właśnie w XIX wieku, kiedy stał się *pleno titulo*

intelektualistą, jego wpływ na formowanie ludzkiego otoczenia był mniejszy, niż w innych epokach. Ale w każdej chyba epoce, jeśli nie wiedział, to chyba czuł, że przedmiot wykonany troskliwie i z autentycznego, wewnętrznego impulsu (to znaczy taki przedmiot, w którym prześwituje jakiś odblask własnego stosunku do świata, do istnienia) zdoła czasem zawrzeć w sobie nieopisaną wartość; umie poszerzyć, wzbogacić psychofizyczne życie człowieka; niezależnie od tego, czy powstał na zamówienie, czy nie, czy przedstawia coś, czy nie — potrafi przekazać jakąś ważką, a w inny sposób nie dającą się wyrazić, „wieść o rzeczywistości" (to jest sformułowanie z którejś powieści Morgana, Goethe ujął rzecz dobitniej: *Die Kunst ist eine Vermittlerin des Unaussprechlichen*).

9

Droga trzecia jest inna: tu artysta jest twórcą koncepcji, twórcą pomysłów, twórcą demonstracji. To droga znacznej części tej awangardy, której dzieła opisałem w rozdziale pierwszym. Prowadzi ona w ślady romantycznego jeszcze modelu intelektualisty-buntownika. I nic by nie szkodziło, że ktoś idzie tym tropem, gdyby nim szedł naprawdę. Są tacy. Ale jakże wielu pod rewolucyjną peleryną ukrywa mundurek konformisty. Przeciwko czemuż to on, ptaszyna, buntuje się?

„Dla mnie najcenniejszą rzeczą jest to, co idzie przeciw panującym gustom... Wszystko, czym pogardza albo czego nie pojmuje społeczeństwo, ma szansę rozwoju..." Tak pisał wybitny zresztą malarz, dawny nadrealista, André Masson, w roku 1953. Ale minęły czasy tępego hrabiego Nieuwerkerke, arbitra sztuki z epoki Drugiego Cesarstwa, minęły *salons des refusés*... W roku 1955 André Masson dostał Grand Prix National de Peinture. Przykład jeden z wielu.

Mecenat zawsze spoczywał przede wszystkim w rękach *establishment:* możnych tego świata. W XIX wieku członkami *establishment* byli w jakiejś mierze malarze-akademicy. Malarze-cyganie, malarze-niezależni, malarze-myśliciele byli przeciwko *establishment*. Dzisiaj malarze-akademicy są wprawdzie ujęci w jakieś tam sieci pragmatyk służbowych i tytułów naukowych, ale gdzież im się równać z innym całkiem pionem *establishment* (przepraszam za anglosaską nomenklaturę, ale to się nie da przetłumaczyć): ten pion, ta potęga mogłaby się nazywać (znów przepraszam) *art show business*.

Postawa buntownicza, choć bardzo była dla jej reprezentantów kłopotliwa, przysporzyła im za to pośmiertnej chwały. Czemu byśmy nie mieli podobną chwałą opromienić żywych? Tym bardziej, że od tamtych czasów bogaty nabywca — jeszcze nie masowy, ale już

umasowiony — bardzo się wyrobił, wzniósł się o kilka szczebli na drabinie kultury: już nie to stanowi jego kartę wstępu na drabinę, że nabywa zczerniałe obrazy „starych mistrzów", ale to, że nie da się wyprzedzić w wyścigu nowoczesności: żadna moda go nie zaskoczy, żadna spieniona fala nie wyrzuci na piaski zacofania (dawniej: filisterstwa), na rafy wstecznictwa. Taki mecenas bardzo by się rozczarował, gdyby za swoje pieniądze nie mógł nabyć paru chwil rewolucyjnych dreszczów.

Na rzecz tej rzekomej rewolucyjności działa jeden jeszcze, zadziwiająco staroświecki mit, odradzający się dziś łatwo wskutek fałszywych analogii z rozwojem nauki i techniki oraz z sytuacjami społeczno-politycznymi: mit postępu w sztuce. Tak jak by można było mówić o postępie od Giotta do Vermeera, od Vermeera do Braque'a... Nie ma postępu w sztuce. Jest zmiana. „Ktoś czuwa, żeby spać mógł ktoś": coś się traci, żeby co innego zyskać. Tak jak zmienia się sytuacja życiowa ludzi i pogląd ich na świat, tak też zmienia się język sztuki. Style się wyczerpują, konwencje zostają wykorzystane do dna, odkrywcze przenośnie spadają do rzędu banałów, olśniewająco śmiała wizja staje się pospolitym chwytem. Nie mówimy dziś językiem Kochanowskiego. Ale nie jestem pewien, czy któryś ze współczesnych polskich poetów może się z Kochanowskim równać. Wstyd ze zjawiskami tak banalnymi i tylekroć niszczonymi się rozprawiać, ale co począć, kiedy wciąż widzi się pretensje do „postępowości" w sztuce, nieświadome, że ich źródłem jest naiwny mit postępu.

Funkcjonuje on zwłaszcza na drodze trzeciej: tym bardziej fikcyjna bywa na niej pozycja artysty. Jego susy w kurzawie tej drogi jakże często są galwanizowaniem dawno wygasłych gestów, z daleka przypominają Konrada z *Wyzwolenia*, który miota się po scenie teatru myśląc, że to scena życia: a widzowie spokojnie biją brawo.

Genealogia tych zjawisk jest zresztą dużo dawniejsza i chyba brzydsza, niż miotanie się Konrada. Szukać jej trzeba znowu nie u artystów, lecz u intelektualistów. Dla mnie wzorem hipokryty, który w oparciu o postępowość (zresztą w tym wypadku autentyczną i cenną) zyskuje wygodną aureolę i korzysta z niej w sposób skrajnie konformistyczny (to znaczy ku zadowoleniu możnych) jest Tartuffe rewolucji, znakomity skądinąd François Marie Arouet Voltaire. Proszę poczytać listy, które *le châtelain de Ferney* śle do Wielkiego Fryderyka i Wielkiej Katarzyny...

10

Tu jednak odzywa się wewnętrzny, niemniej stanowczy głos protestu. Cały ten wywód — zwłaszcza w rozdziale ostatnim — jakże

jest anachroniczny (powiada głos). W sztuce współczesnej wcale nie chodzi przede wszystkim o tworzenie przedmiotów: chodzi o tworzenie sytuacji. Oto jest wywalczanie autentycznego luzu dla wyobraźni czy dla niespodzianki (jeśli już posługiwać się tą terminologią): w klimacie współczesności, w klimacie technokratycznym, kiedy wszystko jest coraz bardziej planowane i regulowane, tworzyć sytuacje zaskakujące, rozbijać schematy, przypominać sens i bezsens przypadku: któż to ma robić, jak nie artysta? Sytuację powinno się tworzyć, nie biernie jej ulegać: taką właśnie sytuacją jest samo życie: tworzyć styl życia, w którym byłoby miejsce na fantazję, na improwizację... Myślisz, że stylu życia nie da się tworzyć, że on powstaje sam jako uboczny produkt prac, dążeń, marzeń...? Nieprawda: spójrz na dawnych *précieux*, na rewolucyjnych *incroyables*, na romantycznych dandysów... Jeśli powiesz, że to są mody, a nie style, przypomnieć trzeba, jak wielkiej miary ludzie przewodzili dandysom: Poe, Baudelaire... Jeśli w dodatku ktoś za to płaci — ależ to wspaniale! Chwalmy Woltera! Genialna historia: przygotowywać zgubę głów koronowanych i kazać im sobie za to płacić. Jeśli dziś snob-kapitalista chce płacić za to, że z niego kpią w żywe oczy, to jego przegrana, nie kpiarza. Podobnie *show business*... Nie, z tym *art show* doprawdy strzeliłeś kulą w płot. Po pierwsze jakże beznadziejnie mdłe byłyby dziś teatry, kabarety, piwnice całego świata, gdyby nie żerowały na pomysłach artystów — oczywiście stępianych nieraz, fryzowanych, ale to chyba lepsze, niż nic. Po wtóre: czy *show* (po polsku widowisko) to coś złego? Niby z jakiej racji? Po trzecie: czy sobie kto zaklasyfikuje np. happeningi albo jakieś wystawy z wirującymi kołami do *show* czy do metafizyki — co nas obchodzą etykiety? Najważniejsze, żeby sama rzecz się działa, sama sytuacja. Znasz przecie w Polsce i poza nią ludzi, którzy są naprawdę artystami — raz tworzą lepiej raz gorzej, ale nie to jest najważniejsze: sprawa istotna, to że aura wokół nich jest inna, „letsza" a zarazem jakaś elektryczna, naładowana — bez względu na to, czy ich styl życia jest spontaniczny czy obmyślany. Najważniejsze, że jest, że grupa takich ludzi potrafi nieraz zmienić klimat całego środowiska. Może nie podoba ci się to, że arenę owych spektakli, owych *show* traktują niektórzy jak piedestał, jak ambonę przydatną do ciskania anatem, jak sztandar postępu? Czy nie pojmujesz, że i to także wchodzi w obręb Wielkiej Gry, jaką jest i zawsze była sztuka, jaką jest życie samo? Nie widzisz, że bez anatem nie byłoby temperatury (to przecież Baudelaire mówił, że trzeba koniecznie być stronniczym) a bez piedestałów (które potem sam bohater z pomnika jednym kopnięciem nogi obala) nie byłoby zabawy? Mój drogi, oskarżaj publiczność a przede

wszystkim siebie, że się dałeś nabrać, że to wszystko potraktowałeś uroczyście i nudno, niby-historycznie, niby-socjologicznie... Tak lubisz cytować różnych mądrali: poczytaj sobie, co na temat Wielkiej Gry pisał Schiller, co pisał Huizinga we wspaniałej swojej książce *Homo ludens*. Nie chodzi o płoche jakieś igraszki (mówiąc twoim staroświeckim stylem), chodzi o ż y c i e: życie to Wielka Gra, a sztuka wówczas jest naprawdę sobą, kiedy umie tej prawdzie poświadczyć, wydobyć ją, przed oczy nam postawić, zrealizować. *Et tout le reste* (lubisz przecie makaronizować) to estetyzowanie, estetyczność, estetyka...

11

Już chciałem posłuchać wewnętrznego głosu i cisnąć do kosza całą tę pisaninę (tu okazja dla moich przyszłych — ufam, że się zjawią — polemistów: czemuś tego nie zrobił... itd.). Niestety przypomniałem sobie raptem kilka wystaw, między nimi opisaną na wstępie. Och jakże tam było nudno, jak jałowo, jakie poczucie bezdusznych imitacji, udawania. Wielka Gra? Hm. Przypomniałem sobie też dyskusje z młodymi malarzami: bardzo bronili awangardy, ale jakoś nic nie wiedzieli o Wielkiej Grze, nie orientowali się, kiedy trzeba dowcipnie zmrużyć oko a kiedy je wytrzeszczyć.

Próbujmy więc dalej wyjaśniać wątpliwości w sposób niezbyt lotny ale w miarę rzeczowy, skupiając stopniowo uwagę na tym wątku, który śledziliśmy wyżej: na likwidacji obrazu przez umysłową spekulację artysty. Widzieliśmy już autentyczny dramat białego kwadratu na białym tle Malewicza i neoplastycznych obrazów Mondriana, widzieliśmy rezygnację Marcela Duchamp wobec nieskazitelnej doskonałości śmigła. Teoretyczne rozmyślania nad abstrakcją już nigdy później nie osiągnęły tej konsekwencji, tej pasji, jaką miały pisma generacji pierwszej. Powtarzano dość bezmyślnie pewne chwyty, nie zastanawiając się nad tym, jakie jest ich źródło, albo próbowano — tak jak robili tamci — filozofować, ale na ogół żałosna to filozofia: mętność i pretensjonalność idzie w niej o lepsze z ignorancją, a puchlina (zwłaszcza francuskiego) wielosłowia — głównie w ciągu ostatnich dwudziestu lat — przekroczyła najśmielsze oczekiwania. Obciąża to zresztą bardziej krytyków, niż artystów. Jeśli kilka machnięć pędzlem albo kilka strzyknięć lakierem nie ujawnia struktury kosmosu, dynamiki materii w dramacie kwantów, odwiecznych archetypów ludzkiej tęsknoty albo tej fundamentalnej formuły wszelkiego istnienia, o której marzy Heisenberg — to mamy przynajmniej nieuchronnie do czynienia z onirycznym ujęciem aksjomatycznej koincydencji predykatów albo na odmianę z korelatywnym grafizmem ontycznym

fenomenologicznej modyfikacji tangensów. I to wszystko tak od niechcenia, tak sobie (może przesadzam, ale nie bardzo).

To wcale nie znaczy, że w ciągu ostatniego półwiecza nie było autentycznych buntów i autentycznych dramatów. *Action painting* naprawdę zrodziło się z desperackiego buntu Pollocka przeciw purytanizmowi Mondriana i zarazem przeciw kameralnym subtelnościom sztuki postimpresjonistycznej: dziś patrząc na obrazy Pollocka czuje się równie mocno jak wtedy zaciekłość tego malarstwa — a zarazem gwałtowną wolę nowej dyscypliny, nowych sposobów owładnięcia przypadkami materii. Tobey naprawdę przejął się myślą Dalekiego Wschodu, medytował w japońskich klasztorach *zen*, latami rozwijał wizję delikatną i skupioną, daleką od wszelkiego doktrynerstwa. De Staël — który konstruował obraz w materii, w formie, w kolorze z rozumną siłą wielkich mistrzów — naprawdę przeżył aż do dna konflikt — jak mówi Kandinsky — między „tężeniem wewnętrznego tonu abstrakcji" a „tężeniem wewnętrznego tonu realistyki". Ale ich obrazy — biorę tylko tych trzech, dla przykładu — nie nadają się do rozwijania przez następców, podobnie jak nie nadają się sejsmograficzne dzieła pierwszej generacji. Czy dlatego, że są owocem przeżycia tak bardzo osobistego? Czy może z tego względu, że ich funkcja socjologiczna — poniekąd niezależna od cenności dzieła — jest przede wszystkim funkcją demonstracji, którą się przeprowadza tylko raz? Czy też istnieje inny jeszcze powód: może twórczość artysty abstrakcyjnego z natury rzeczy stanowi osobny — a więc niepowtarzalny, niepłodny — g a t u n e k, *genus*, trochę tak, jak według średniowiecznej teologii każdy anioł był osobnym gatunkiem?

Kto przychodzi nam na myśl, kiedy chcemy znaleźć twórczych kontynuatorów de Staëla? Albo zastanówmy się nad progeniturą Pollocka. Bardzo modny był przez kilka lat taszyzm. Jakże jednak wyparowały z pamięci ludzkiej dzieła późniejszych taszystów. Tylko początki są ważne. Powie ktoś, że tak było zawsze: ważny jest Caravaggio, nie caravaggioniści. Możliwe. Ale zwróćmy uwagę na fakt, że dwaj koryfeusze taszyzmu umarli nie tak znów dawno (Wols w roku 1951, miał 38 lat, Pollock w roku 1956, miał 44 lata), tymczasem już od dobrych kilku lat taszyzm nie istnieje. Powie ktoś, że trudno — czasy płyną dziś szybko, za to filozofię taszyzmu (głód anteuszowego kontaktu z materią, od której podobno odcinają nas dzisiaj tworzywa sztuczne i abstrakcyjne stosunki międzyludzkie) przejęły następne kierunki: *art brut* (obrazy Tapiesa jak kawały muru czy asfaltu, też już niemodne), nawet kotlety Oldenburga (surowy przedmiot jako taki, w dobie, kiedy tworzywa sztuczne... itd.). Możliwe. Nie chcę się kłócić, próbuję się zastanowić. Teorie wolno stwarzać rozmaite. Na przykład: kiedy sztuka

średniowieczna odeszła od naturalizmu hellenistycznego, stało się tak po to, aby w swoich symbolach mogła oznaczać n a d n a t u r ę; dzisiaj symbole *art brut* lub *pop art* sięgają w p o d n a t u r ę, do odpadów cywilizacji, do tej mierzwy, na której kiełkuje nowe życie... Możliwe. Ale wróćmy do tematu. Chwilę dłużej wartoby zatrzymać się przy Tobeyu (lub raczej przy jego wpływie), bo znajdujemy się tutaj ponownie na krawędzi nicości.

12

Kilkanaście lat temu co drugi młody malarz powoływał się za przykładem Tobeya na *zen*. Cóż to jest *zen*? W największym skrócie: buddyjska sekta *czan*, wprowadzona z Indii do Chin w VI wieku, wywierająca na sztukę chińską wpływ decydujący zwłaszcza w wieku XII i XIII. (Japończycy nazwali ją *zen* i wyeksportowali, z właściwym sobie talentem do dumpingu). Wyznawcy *czan-zen* uważają, że w dojściu do prawdy zasadniczą rolę gra intuicja. Długotrwała, intensywna medytacja oczyszcza umysł i przygotowuje go na ten błysk intuicji, poprzez który człowiek odkrywa w samym sobie stan szczęśliwości. Dociera wówczas do *sûnyatâ*, to znaczy do Wielkiej Pustki: po przejściu przez nią będzie mógł zjednoczyć się z najwyższą prawdą, z Pierwszą Zasadą. Jak widać poglądy *czan-zen* w tej kluczowej ich części są niezbyt dalekie od mistyki Mondriana czy Malewicza: zastanawiającą rzeczą jest olbrzymie powodzenie tej odmiany buddyzmu wśród abstrakcjonistów lat pięćdziesiątych (zresztą nie tylko wśród artystów — zjawisko miało zasięg powszechniejszy). Grousset — świetny znawca kultury chińskiej — mówi o intelektualizacji malarstwa chińskiego pod wpływem nauk *czan*. Wydaje się, że artystów zachodnich one nie tyle zintelektualizowały, ile dały im ponowne (w stosunku do teozofii pierwszego pokolenia) uzasadnienie tego poczucia nicości, które kryje się za pewnym typem spekulatywnych, oderwanych od p a t r z e n i a działań artystycznych. Przy czym zachodni wyznawcy nauk Bodhidarmy słyszeli, że dzwonią, ale na ogół nie bardzo wiedzieli, w jakim kościele: pomijali drugą, integralną część doktryny. Mianowicie *czan-zen* głosi, że istota Buddy zamieszkuje w każdej cząstce natury, zarówno w najwspanialszym górskim szczycie jak w źdźble trawy, zarówno w najpobożniejszym kapłanie jak w najlichszym owadzie. Chińscy wyznawcy *czan* dążyli zatem do jak najściślejszego zespolenia się z naturą przez jej nieustanną, intensywną kontemplację a potem chwytali w błysku intuicji — jakby w locie — syntezę wyglądu natury. Żadnego uderzenia pędzlem, umaczanym w tuszu, nie można było poprawić, żadnego zmazać, ale też sam zapis graficzny był tylko treściwym wynikiem długotrwałego, duchowego przygotowania.

To, co z tymi poglądami zrobili biali w XX wieku, wygląda raczej parodystycznie. Wybierzmy przykład głośny i jeden z lepszych: szermiercze skoki Mathieu przed olbrzymim płótniskiem, mierzone na stoperach przez łaknącą rekordu publiczność. Taki szmat płótna pociachany pędzlem (co prawda tylko pośrodku) w kilkadziesiąt sekund! I taka forsa za to leci! Mathieu jest człowiekiem nieprzeciętnie inteligentnym i wykształconym: ma poczucie asocjacyjnej otoczki barwnego znaku; pojmuje wagę czynnika c z a s u, który gra zasadniczą rolę w sztuce Azji a malarstwu europejskiemu pozostawał nieznany; nawet zabiegi inscenizacyjne Mathieu wokół malowania obrazu podkreślają „magię znaku", co dowodzi, że artyście nie obcy jest rozkwit współczesnej antropologii. Ale w końcu znak namalowany przez Mathieu nic nie znaczy — zostaje tylko ślad gestu, informujący o tym geście w sposób ubogi; w magię szczęśliwie nikt nie wierzy; czas przelicza się na tysiące dolarów. Publiczność bije brawo i na ogół uważa, że warto było za ten *show* zapłacić bilet wstępu. Jednakże ktoś, kto by powtórzył demonstrację Mathieu, byłby akurat takim samym nudziarzem, jak ten co po raz drugi porównał kobietę do kwiatu albo jak ci, którzy próbują systematyzować różne jednorazowe pomysły — np. w ślad sławnej suszarki do butelek, wystawionej przez Marcela Duchamp jako „rzeźba" (rok 1914), pamiętając też naturalnie o kubistycznych kolażach (1912) czy o *Merzbau* Schwittersa (1920), zaczynają mozolnie, programowo uprawiać różne odmiany *ready-made* (1960), zresztą w swoich układankach z puszek po konserwach czy z podartych afiszów ześlizgując się często w banalną ładność, od której chcą przecie być daleko.

Najgłośniejszą demonstracją spośród różnych prób kontynuowania mistyki nicości były dwie wystawy Yves Kleina gdzieś w latach pięćdziesiątych. Najpierw pokazał obrazy monochromatyczne, jednolicie niebieskie: było to moim zdaniem wątłe echo Malewicza, co widać zwłaszcza wówczas, kiedy się czyta Kleina: „Na pustce koncentrowały się zawsze moje główne zainteresowania, jestem zaś zupełnie pewny, że w samym wnętrzu pustki, jak w samotnym wnętrzu człowieka, płoną ognie". Co to znaczy? O ile w systemie myślowym i w postawie Malewicza słowo NIC brzmiało przejmująco, o tyle tutaj PUSTKA brzmi jak czysty frazes. Choćby dlatego, że brzmi wtórnie. Cenne przedmioty można wykonywać zawsze, stopień absolutnej ich oryginalności nie jest sprawą najważniejszą. Pomysł czy trick zupełnie wystarczy zademonstrować raz. Szczytową demonstracją Kleina była wystawa, którą bardzo rozsądnie opisuje Michel Ragon — krytyk, wiernie towarzyszący awangardom, współzałożyciel radykalnego artystycznie pisma „Cimaise" — tymi słowy: „Gdy Yves Klein zaprosił wernisażową publiczność na otwarcie, gdzie zaprezentował się sam jeden wśród białych ścian galerii,

podczas gdy gwardia republikańska w gali trzymała straż u wejścia, rozległy się pomruki gniewu. Zrobił się prawie skandal. Mówię p r a w i e, bo dzisiaj skandal już nie jest możliwy. Tyle ich już było, widzieliśmy już tak wiele ekshibicjonizmu, że skandal przestał już bawić. Prawdziwym skandalem byłoby może dzisiaj nie robić skandalu, odmówić udziału w tej grze, pozostać w samotności".

13

Piszę to wszystko zwłaszcza pod adresem młodych malarzy, rzeźbiarzy, krytyków. Ich sytuacja jest strasznie trudna w świecie, w którym żaden znak nie ma nośności takiej, jak sabińska włócznia Norwida, w czasach, kiedy rękodzieło staje się niemal dziwolągiem, kryteria zmieniają się co tydzień a nowość bywa groźnym fetyszem. Nie wiem, w jaki sposób ci młodzi przesycą wygląd naszego świata wartością, w jaki sposób współtworzyć będą jego urodę techniczną — urodę autostrad czy narzędzi — a także to, co nazwałem wartościami atechnicznymi: zatoki ciszy, pola dla fantazji, przedmioty milczącej, osobistej kontemplacji — które nas uczą, jak można z o b a c z y ć choćby brzydką panią w poczekalni kolejowej albo jak bardzo istotny, niewyrażalny inaczej przekaz niosą wspólnie rozmaite elementy dzieła, zapraszając widza, by uczestniczył we wzajemnym kojarzeniu form, nastrojów, znaczeń. Nie wiem, jak oni to będą robić — ani jakie będą stwarzać sytuacje — to nie do mnie należy. Ale marzyłbym o jednym: żeby mieli rozeznanie w swojej pozycji i w sensie własnego działania. Może to rozeznanie będzie zupełnie inne od mojego. Nic nie szkodzi. Jedno jest ważne. Żeby niczego nie u d a w a l i, zafascynowani dźwiękiem egzotycznych nazwisk i programów. Żeby konieczne zaciekawienie tym, co się dzieje w świecie i słuszna chęć, by w życiu artystycznym świata na równych prawach uczestniczyć, nie przeradzały się w bałwochwalstwo. Żeby tam gdzie jest *show* nie dali sobie wmówić bombastycznej pseudo-filozofii. Żeby styl życia, o jakim będą marzyć, wynikał z wartości, jakieby chcieli realizować, a nie z funkcji fikcyjnych: funkcji myśliciela, który zawodowo musi wciąż wymyślać (coś, co już sto razy wymyślono), funkcji buntownika, który zawodowo musi się buntować (przeciw tabu, które od stu lat nie istnieją), funkcji nonkonformisty (którego *establishment* oklaskuje za nonkonformizm). Stwarzanie fikcji jest darem bogów, odróżnia człowieka od innych istot dwunożnych i wędrówkę naszą przez ten padół uwesela. Ale w ocenie tego, kim jesteśmy, skąd przychodzimy, dokąd idziemy, chyba lepiej się nie łudzić.

Jacek Woźniakowski

NOTA BIBLIOGRAFICZNA

Wystawa opisana na wstępie por. katalog *Campo Vitale*, lipiec-październik 1967, Palazzo Grassi, Venezia.

Wypowiedzi artystów: bibliografia dla Kandinskyego, Malewicza i Mondriana oraz wybór tekstów w książce *Artyści o sztuce*, red. E. Grabska i H. Morawska, Warszawa 1963. Drobne, ale znakomicie dobrane i wnikliwie skomentowane cytaty podaje Dora Vallier, *L'art abstrait*, Paris 1967. Wypowiedź Marcela Duchamp u Jean Cassou, *Panorama des arts plastiques contemporains*, Paris 1960. Hugo Balla i Yves Kleina cytuje Jindrzich Chalupecký, *Sztuka i świat współczesny*, „Twórczość" 12/67. Igraszki słowne dadaistów z katalogu nr 199 Stedelijk Museum w Amsterdamie (wystawa *dada*, 23.12.58—2.2.59). André Masson cytowany u Gombricha, patrz niżej.

O sytuacji społecznej artysty zwłaszcza w renesansie: Albert Dresdner, *Die Entstehung der Kunstkritik*, München 1915; Anthony Blunt, *Artistic Theory in Italy 1450—1600*, Oxford 1940; Arnold Hauser, *The Social History of Art*, London 1951, tom pierwszy (tu obszerna bibliografią, którą w ważnej recenzji uzupełnia Gombrich, patrz niżej).

O niektórych wspomnianych osobach: El Greco i proces Weroneza, patrz wyżej Blunt. Św. Jan od Krzyża: o jego mistyce nicości patrz Leslie Dewart, *The Future of Belief*, New York 1966. Por. także wstęp M. C. D'Arcy do dwujęzycznego wydania *The Poems of St John of the Cross*, London 1951. (W ogóle historia mistyki rzuca ciekawe światło na poglądy pierwszych abstrakcjonistów: patrz np. rozdział *Les ténèbres divines* w książce Vladimira Lossky, *Essai sur la théologie mystique de l'Eglise d'Orient*, 1944, Aubier-Montaigne). Lady Morgan, *The Life and Times of Salvator Rosa*, London 1824 (dwa tomy). La Font de St. Yenne: o nim André Fontaine, *Les doctrines d'art en France*, Paris 1909. Wolter: przykłady jego służalczości patrz Jean Fabre, *Stanislas-Auguste Poniatowski et l'Europe des lumières*, Paris 1952. Otto Georg von Simson, *Philipp Otto Runge and the Mythology of Landscape*, „The Art Bulletin" December 1942 (tutaj również o alchemii w poglądach romantyków). Caspar David Friedrich, *Bekenntnisse*, red. K.K. Eberlein, Leipzig 1924. Zakup *Wolności* przez rząd: Philipp Julian, *Delacroix*, Paris 1963. Maurice Henry: jego *Hommage á Paganini* reprodukuje m. in. Patrick Waldberg, *Der Surrealismus*, Köln 1965. Yves Klein: o nim Michel Ragon, *Naissance d'un art nouveau*, Paris 1963. Malarze azjatyccy z kręgu *czan-zen*: Peter C. Swann, *La peinture chinoise*, Paris 1966.

Cytowani autorzy: Cyprian Kamil Norwid, *Sztuka w obliczu dziejów...*, w *Miscellanea z okresu romantyzmu* pod red. St. Pigonia, Wrocław 1956. Henri Focillon, *La peinture aux XIX et XX siècles*, Paris 1928, tom drugi. Gerardus van der Leeuw, *Sacred and Profane Beauty: The Holy in Art*, 1963, Holt, Rinehart and Winston (przedmowa Mircea Eliade). E.H. Gombrich, *Meditations on a Hobby Horse*, London 1963.

MAREK SKWARNICKI

HOMO LUDENS PO LATACH

1

Mimo trzydziestoletniego opóźnienia w przyswojeniu polszczyźnie dzieła wielkiego historyka kultury Jana Huizingi, jego *Homo ludens* może się stać dla obecnego czytelnika przygodą intelektualną. Tak w każdym razie stało się w moim wypadku. Książka ta bowiem uświadomiła mi parę rzeczy, które dalekie były od konkretyzacji. Być może jest to jedynie indywidualny wypadek a właściwie przypadek, który nie znajdzie potwierdzenia. Niemniej postanowiłem go opisać z nadzieją, że się to komuś w jego myśleniu też przyda.

Treść *Homo ludens* okazała się pasjonującą, mimo że sama idea książki, teoria kultury proponowana przez Huizingę, była mi znana, tak jak jest znana wszystkim osobom z wykształceniem humanistycznym, bądź też interesującym się sprawami kultury. Huizinga — dziś to widać wyraźnie — odegrał w kształtowaniu świadomości współczesnych podobną rolę jak Freud w psychologii. Tak samo jak teoria *libido* Freuda, podobnie teoria „zabawy jako źródła kultury" została już wielokroć zanegowana, skorygowana i uzupełniona. Niemniej ktokolwiek dyskutuje o tajemnicach ludzkiej psychiki, o podświadomym, wspomina nazwisko wiedeńskiego docenta. Kto z kolei zastanawia się nad stanem obecnej kultury, jej dzisiejszymi przejawami używa terminu „człowieka zabawy", owego *homo ludens* który zajął trwałe miejsce w świecie naszych wyobrażeń o własnym gatunku obok *homo sapiens* i *homo faber*.

Po przeczytaniu dzieła holenderskiego profesora myśli się nawet o tym, że jeżeli chodzi o diagnozy stawiane współczesności, to nazwa „człowieka zabawy" bardziej pasuje do lat sześćdziesiątych naszego wieku, niż trzydziestych. Wniosek taki nasuwa się zwłaszcza po zapoznaniu się z treścią ostatniego rozdziału książki pt. „Element ludyczny w kulturze współczesnej". W tym rozdziale bowiem dotknął Huizinga newralgicznych problemów kultury współczesnej, zajął się jej kryzysem, o którym tak głośno od dziesiątków lat, który

jednak nie został do końca przez nikogo udowodniony. *Homo ludens* ukazał się w roku 1938 a więc w momencie, gdy zbliżał się wstrząs, który zmienił oblicze Europy i świata. Pochylając się więc nad tym dokumentem odczuwamy wzruszenie, które ogarnia człowieka, gdy przewraca kartki rodzinnego albumu.

Ostatnie karty książki Huizingi ukazują obraz nasycony trwogą o najwyższe wartości ludzkie, o naszą kulturę. Przezierają przez nie znane nam sceny masowych pokazów sportowych niemieckiej młodzieży przygotowywanej do podboju świata, ukazują się twarze polityków wrzaskliwie gwałcących zasady dyplomatycznego *savoir vivre*'u, dostrzegamy widmo wojny, która w niczym już nie przypomina tak wspaniale opisanych przez autora *Jesieni średniowiecza* rycerskich turniejów. Nader chłodno, jeśli chodzi o stylistykę, ale z pasją reprezentanta wartości, z których roli zdaje sobie sprawę, wykazuje Huizinga zanik „pierwiastka ludycznego" w totalitarnie formowanym świecie. Pisze o tym, że sport, w odróżnieniu od roli, jaką pełnił w innych epokach i innych społeczeństwach, traci swe kulturotwórcze znaczenie, przemieniając się w grę wysublimowanego instynktu, służącego wyłącznie celom spoza sfery wartości wyższych. Wykazuje, że łamanie praw międzynarodowych degraduje sztukę polityki od roli podstępnego systemu zasadzek, mających na celu zniszczenie wroga, a nie — jak dawniej — pokonanie partnera pojedynku. Stoimy tu już w obliczu wojny eksterminacyjnej i dyplomacji siły. *Kultura współczesna* — pisze Huizinga — *nie bywa już prawie nigdy „grana", tam zaś, gdzie zdaje się igrać, gra ta jest fałszywa.* Wreszcie w psychice sobie współczesnych dostrzega autor pewną nową cechę, która dyskwalifikuje uczestników jałowych zabaw. Określa ją mianem „puerylizmu". Jest to tak ważny fragment książki, tak silnie wiążący się również i ze współczesnymi problemami kultury, zwłaszcza masowej, że pozwolę tu sobie na obszerniejszy cytat. Puerylizm wg Huizingi: *Są to przeważnie nawyki albo spowodowane, albo ułatwione techniką dzisiejszych kontaktów intelektualnych. Należy do nich np. łatwa do zaspokojenia, nigdy jednak nienasycona potrzeba banalnej rozrywki, pogoń za brutalną sensacją, uciecha z masowych widowisk. Na głębszym poziomie psychologicznym dochodzą jeszcze: ożywiona działalność klubowa wraz z całym ich galimatiasem zewnętrznych oznak rozpoznawczych, sformułowanymi gestami, hasłami i zawołaniami (yells, okrzyki, formuły powitalne), występowaniem w szyku i kroku marszowym itp. Szereg właściwości głębiej jeszcze psychologicznie uzasadnionych, które również najlepiej pojąć można jako puerylizm, to brak poczucia humoru, przesadne reakcje na niektóre brzemienne niechęcią lub miłością słowa, pochopność akceptacji, przypisywanie złych zamiarów lub motywów „in-*

nym" i brak tolerancji wobec „innych" poglądów, bezgraniczna przesada w pochwałach i naganach i podatność na każdą iluzję schlebiającą czy to miłości własnej, czy też świadomości grupowej.

Tej właściwości psychiki współczesnych odmawia Huizinga walorów przypisywanych zazwyczaj przez niego ludziom „bawiącym się", to znaczy takim, którzy, poprzez zabawę jako formę zachowania się społecznego o utrwalonych i uznanych regułach, podtrzymują i stwarzają wartości wchodzące w skład kultury. Ten rodzaj „dziecinności" nie jest twórczy. Gdyż *dziecko, które się bawi, nie jest dziecinne. Dziecinne staje się dopiero wówczas, gdy zabawa je nudzi lub gdy nie wie, w co ma się bawić.* „Dzieci", o których pisał Huizinga, pozdrawiając się podniesieniem ręki i okrzykiem „Heil Hitler" wciągnięte zostały niebawem do strasznej zabawy. Autor *Homo ludens* po pobycie w obozie koncentracyjnym zmarł na wolności w 1945 roku.

2

Trudno przy pomocy paru zdań określić, na czym polega istota różnic pomiędzy obrazem z ostatnich kart *Homo ludens* a sytuacją dzisiejszą. Szukanie tych różnic jest jednak zajęciem pasjonującym. Istota ich tkwi w każdym razie o wiele głębiej niż ilościowy bilans zdobyczy technicznych, które w międzyczasie zmieniły kształt naszych „zabaw" publicznych. Można tylko odnotować, że w czasie pisania swojej książki autor nie przeczuwał jeszcze, czym stanie się w powojennym świecie telewizja; jakie możliwości otworzy przed masami ludzkimi upowszechnienie taniego samochodu i usprawnienie komunikacji; jakiej technicznej ewolucji ulegnie film i książka dopasowana do każdej kieszeni; jakie nowe kierunki pojawią się w sztuce i jakie nowe typy tranzystorów lub longpleýów stereofonicznych wystawią do sprzedaży sklepikarze. Huizinga nie mógł przewidzieć „kultury masowej" w sensie technicznym. Ale przecież to, co napisał w swojej książce o sporcie lub o „puerylizmie", jest głębszym przewidywaniem niektórych skutków techniki. Pytanie tylko, czy przewidywaniem prawdziwym.

Odpowiedź nie jest łatwa. Rzeczywistość w każdym razie nie zweryfikowała w pełni katastroficznych przeczuć Huizingi. Stwierdzenie to wydaje mi się tym ważniejsze, że po dziś dzień kwestia kryzysu kultury współczesnej jest niezwykle żywa i kontrowersyjna. Do tej pory wielu ludzi patrzy nań tak katastroficznie jak Huizinga w przededniu drugiej wojny światowej. Dzięki lekturze *Homo ludens* odkrywa się jednak i optymistyczne, a nie tylko pesymistyczne strony przemian współczesnej cywilizacji.

Bo rozważmy chociażby to, co pisał on o sporcie, o jego współczesnym mu wynaturzeniu w zawodowstwie, o wytraceniu przez sport wartości kulturotwórczych z powodu desakralizacji jego dawnych, kultowych korzeni. Wydawało by się, że obecnie zauważony przez niego proces zatraty cech ludycznych w zmaganiach zawodników pogłębił się jeszcze bardziej. Wiadomo wszak, że nawet zawody „amatorów" są dziś finansowane przez kluby, zawodowców jest jeszcze więcej niż dawniej, a międzynarodowe meetingi organizują się w sposób wykluczający wszelką „kultowość" spotkań. A przecież gdy uświadomimy sobie, czym są współczesne olimpiady dla ludzkości, nie będziemy się mogli zgodzić z obawami Huizingi, że i one straciły swój ludyczny sens, że przestały być kulturotwórczymi „zabawami". Przeciwnie. W powojennym podzielonym świecie igrzyska olimpijskie poczęły się stawać jedną z nielicznych „zabaw" służących najwyższym wartościom gatunku *homo sapiens*. Ich humanistyczna rola, zwłaszcza od czasów olimpiady w Tokio nie ulega kwestii. Wystarczy zapoznać się chociażby ze słynnym filmem *Tokio 1964*, by zrozumieć, że odżyły pewne idee zdeptane przez totalną wojnę i politykę siły, że nabrały one nowych rumieńców, gdyż przekroczyły granice Morza Śródziemnego i jego kultury rozszerzając się na cały różnokolorowy i różnoideologiczny świat. I chyba w owej planetaryzacji idei dawnych igrzysk olimpijskich tkwi istotna różnica pomiędzy „zabawą" sportową w okresie wybujałych nacjonalizmów europejskich sprzed wojny, a „zabawą" obecną, w której biorą udział wszyscy ludzie świata, walcząc o zwycięstwo według reguł dobrowolnie przyjętych, przestrzeganych i służących celom ograniczonym włącznie do sfery zjawisk kulturowych.

Oczywiście istnieje dziś również i sport zawodowy służący wyłącznie celom „rozrywkowym" nawet hazardowym. Bywa on dziki i brutalny, żeruje na „puerylistycznych" skłonnościach psychiki widzów. Ważne jest jednak to, że potrafimy dziś już wyraźnie rozgraniczyć zabawę prawdziwą od fałszywej. Jest to również dowodem na poszerzenie wrażliwości kulturowej współczesnych. Igrzyska olimpijskie i wiele spotkań międzynarodowych jest dziś rodzajem „humanistycznego" obrzędu kultywowanego przez miliony; przez ludzkość.

W ilości ludzi mogących dziś uczestniczyć w charakterze widzów w „zabawie" sportowej też tkwi ważna różnica pomiędzy dawnymi i nowymi laty. Telewizja umożliwiła setkom milionów osób oglądanie jednocześnie „na żywo" tego, co dzieje się na stadionach. Takiej widowni nie mógł przewidzieć Huizinga, nie znał też on nowej formy „zabawy", specyficznej dla czasów powojennych którą umożliwił „mały ekran". Do dalszych konsekwencji rozprzestrzenienia się telewizji wrócę za chwilę. Przedtem wyczerpię jeszcze

sprawę sportu. Otóż pojawiła się jeszcze jedna jego forma względnie jego odnoga nie znana za czasów Huizingi, mianowicie masowa turystyka. I znów konsekwencje wypływające z umasowienia prywatnych samochodów, oraz różnych innych form podróżowania dla przyjemności nie ograniczają się do kwestii technicznych, do spraw ilościowych. Obudzenie się w ludziach współczesnych „instynktu nomadycznego" a przede wszystkim cel, ku któremu on się skierował: zwiedzanie pięknych krajów, zabytków kultury, poznawanie innych ludzi i kultur, oraz kontemplacja przyrody, pozwalają nam mniemać, że mamy do czynienia z nową „zabawą", z nieznanym nigdy zjawiskiem o wybitnych cechach ludycznych. Sposób, w jaki spędza dziś wolny czas współczesny człowiek w warunkach cywilizacji technicznej, spełnia wszystkie cechy definicji zabawy, którą sformułował w *Homo ludens* Huizinga. Pomyślmy o współczesnych wakacjach (łącznie z indywidualnymi, masowo uprawianymi sportami wodnymi, górskimi, rzecznymi i morskimi) i porównajmy ich treść z pełną definicją zabawy która brzmi następująco: *Zabawa jest dobrowolną czynnością lub zajęciem, dokonywanym w pewnych ustalonych granicach czasu i przestrzeni według dobrowolnie przyjętych, lecz bezwarunkowo obowiązujących regul, jest celem samym w sobie, towarzyszy jej zaś uczucie napięcia i radości i świadomość „odmienności" od „zwyczajnego życia"*. Tak, współczesna, masowa turystyka zarówno indywidualna jak i zbiorowa, której zasady narzucają wytworzone obyczaje tak samo jak *week-end* mieszkańców technicznie rozwiniętych państw, jest zabawą w rozumieniu huizingowskim. Jest też zjawiskiem kulturotwórczym, gdyż nie tylko służy wzbogaceniu indywidualnej wiedzy o świecie i dostarczaniu wrażeń, ale również i wzbogacaniu człowieka przez obcowanie z wartościami natury wyższej, zaklętymi w cudach przyrody, lub „zgromadzonymi" w muzeach, zabytkach architektury, w ludziach wreszcie, których się poznaje i stara zrozumieć.

3

Przykłady powstania nowych form „zabaw", które odgrywają pożyteczną rolę w kształtowaniu oblicza kultury społeczeństw cywilizacyjnie rozwiniętych w drugiej połowie naszego wieku, nie odpowiadają jednak w pełni na dramatyczne pytania, które postawił Huizinga w ostatnim rozdziale *Homo ludens*. Wychodząc poza sferę sportu i turystyki znalazło by się jeszcze więcej zjawisk pocieszających, będących zaprzeczeniem obaw uczonego, który formułował swą opinię w oparciu o obserwację świata nie zdominowanego jeszcze przez technikę w takim stopniu, jak ma to miejsce

dzisiaj. Jednocześnie jednak znajdujemy i przykłady przeciwne, potwierdzające niepokój starego profesora. Zaczerpnąć je można z tej samej sfery zjawisk, do których należy ów turystyczny „mobilizm" współczesnych a określanych wspólnym mianem „kultury masowej".

Wspominaliśmy już o telewizji podkreślając jej pożyteczną rolę we wzajemnym komunikowaniu się ludzi z różnych kontynentów czy krajów, o telewizji jako przekaźniku i niejako twórcy wspólnych, humanistycznych wartości kulturowych. Jednak jej rola nie zawsze bywa tak pożyteczna. Telewizja bywa także źródłem owej: *łatwej do zaspokojenia, nigdy jednak nienasyconej potrzeby banalnej rozrywki, pogoni za brutalną sensacją, uciechy z masowych widowisk.* Stajemy przed dylematem, którego nie znajdujemy w *Homo ludens*: sprzeczności tkwiącej w samej istocie nowej formy zabawy, którą umożliwiła współczesna technika. Bo jedno jest pewne, że sama telewizja, jako cały zespół zjawisk nie tylko technicznych w sensie ścisłym, ale i obyczajowych, że cały ów „obrządek telewizyjny" towarzyszący zarówno emisji, jak i odbiorowi programów, jest zabawą w rozumieniu definicji Huizingi. Jest tym bardziej, że w uzupełnieniu przypomnianej tu cytatem definicji, autor książki w innym jej miejscu uzależnia kulturotwórczą rolę zabawy od jej wspólnotowego charakteru. Ów społeczny charakter „telewizyjna zabawa" w masowych swoich wymiarach z pewnością też posiada. Nie tylko w mikrowymiarze domowym, gromadzenia się rodziny i sąsiadów przed małym ekranem, ale i w wymiarze krajowym, niekiedy kontynentalnym. Pomiędzy twórcami i odbiorcami programów trwa dialog w formie wzajemnego przekazywania sobie opinii, żądań i zachęty do wspólnej gry w najrozmaitszych formach audycji konkursowych, plebiscytowych itp. Co prawda twórcy programów mogą kierować wyobraźnią widzów, posiadają nieznane przed tym potężne narzędzie kształtowania według własnych upodobań i dla własnych celów treści telewizyjnej „zabawy". Jednak cokolwiek by robili, zawsze pozostają w tym samym kręgu zainteresowań, upodobań i pragnień, w tym samym świecie wspólnych wartości, które przyjmuje i którymi żyje wielomilionowa widownia. Rzecz w tym, czy są to wartości, czy tylko puste formy o treści wyjałowionej z głębszych znaczeń i przeżyć. Wybór zależy od elity posiadającej wpływ na kształtowanie programów. Od tego, czy idąc po najmniejszej linii oporu zaspokaja ona prymitywne, „puerylistyczne" potrzeby tele-widowni, czy też zdając sobie sprawę z ich niebezpieczeństwa dla kultury ogólnej, stara się im przeciwdziałać.

Problem jest dziś więc bardziej skomplikowany niż dawniej, struktura „zabaw" rozbudowana i wielowarstwowa, gdyż mówiąc o elicie wkraczamy w cały gąszcz współzależności pomiędzy for-

mami masowej rozrywki, a jej organizacją odgórną, która to organizacja zazębia się o sprawy polityki kształtowanej przez „ludzi zabawy", gry i współzawodnictwa w innych dziedzinach włączonych przez Huizingę w sferę zainteresowań historyka kultury, takich jak: polityka czy nauka. Sprawy te wiążą się także ze stanem i kierunkiem rozwoju współczesnej sztuki.

4

Zanim jednak przejdziemy do refleksji nad tą ostatnią, zakończmy uwagi dotychczasowe taką rekapitulacją.

Dwa rozwinięte tu przykłady nowych zjawisk, dwóch form zabaw uprawianych masowo, a charakterystycznych dla naszego czasu: sportu (turystyki) i telewizji, ukazały nam o wiele większy stopień komplikacji współczesnego życia kulturalnego ludzi, niż miało to miejsce jeszcze w latach trzydziestych. Wyrwane one zostały z szerszego kontekstu zjawisk innych, obejmowanych wspólnie nazwą „kultury masowej". Gdybyśmy jednak je uzupełnili nowymi przykładami (nawet potraktowanymi tak pobieżnie jak te dwa), gdybyśmy zajęli się jeszcze i współczesną kinematografią, prasą w najrozmaitszych jej formach, radiem, hobbizmem i olbrzymim, wręcz gigantycznym przemysłem rozrywkowym, wszędzie napotkalibyśmy charakterystyczną antynomię pomiędzy stwarzanymi poprzez owe „zabawy" wartościami a ich zagrożeniem. „Kultura masowa" z jednej strony jednoczy, pomaga we wspólnym porozumieniu, łączy w radości wypoczynku i w adoracji współzawodniczących ze sobą „herosów" naszych pragnień, z drugiej strony schlebia niskim instynktom okrucieństwa, brutalnego erotyzmu, służy pozbawionej celów wyższych konsumpcji hałasu i chaosu dźwięków lub obrazów. Ta antynomia tkwi zresztą w nas samych, w ludziach współczesnych. Infantylizm (obecna forma puerylizmu), niedojrzałość uczuciowa i intelektualna, współistnieje z energią twórczą, rozwiniętym instynktem współzawodnictwa na polu nauki, techniki, codziennego życia. Obok przejawów instynktu walki pozbawionej skrupułów i nie ujętej w zasady *fair play*, czyli honoru, obok rozwiniętego kosztem kultury instynktu agresji objawiającego się w grze „zimnej wojny" podziwiamy wszyscy i tak wspaniałą „zabawę", jak podbój kosmosu. Jest to zjawisko, które się nie śniło nawet ludziom współczesnym Huizindze. Posiada ono wszelkie cechy najlepszej „zabawy", będącej źródłem wartości wyższych. Gdy zastanowimy się bowiem nad szlachetnym współzawodnictwem pochłaniającym „irracjonalnie" wielkie zasoby materialne, dojdziemy do wniosku, że nie jest to wcale marnotraw-

stwem, gdyż dowodzi, że istota ludzka nie zatraciła poczucia własnej wielkości i tajemnicy. Powodowana dążeniem do poznania siebie i świata wdziera się w kosmos czyniąc to w ten „bezinteresowny sposób" (bo korzyści interesowne odgrywają w tym współzawodnictwie rolę mimo wszystko drugorzędną), który był zawsze źródłem wszelkich osiągnięć przynoszących zaszczyt gatunkowi *homo sapiens*.

Takie to są współczesne nasze zabawy, którymi w przyszłości będą się ludzie zachwycać i trwożyć.

5

Porównanie po latach trzydziestu niektórych diagnoz stawianych na temat kultury współczesnej przez Huizingę, nasuwa jedną jeszcze refleksję. Dotyczy ona roli sztuki, jej miejsca we współczesnym procesie kształtowania się form „zabaw" i „gier" społecznych. Z obrazu naszkicowanego przed chwilą i z przytoczonych przejawów „kultury masowej" wynika, że pierwszorzędną rolę odgrywa w nich nauka i jej realizacja praktyczna, czyli technika. Są to główne determinanty tego obrazu. Gdybyśmy wchodzili w szczegóły sytuacji, problem ów jeszcze by się pogłębił i ukazał niezwykłe swe rozgałęzienia na każdym polu dzisiejszego życia zarówno indywidualnego, jak i zbiorowego. Proces ów stawia pod znakiem zapytania trafność spostrzeżeń Huizingi, który szukając „elementów ludycznych w sztuce współczesnej" doszedł do wniosku, że zdobyła ona duży stopień świadomości swojej roli, przez to nabrała „powagi", a jej znaczenie w świecie opanowanym przez niskie instynkty walki i wyjałowionym z wartości ludycznych jest doniosłe. Wniosek taki można wyciągnąć nie z poczynionych wprost uwag, lecz kontekstu rozważań autora *Homo ludens*.

Gdy dziś zastanawiamy się nad rolą sztuki uderza nadal jej powaga i wzmożona świadomość kulturotwórczej roli w świecie podlegającym gwałtownemu procesowi przemian i rozdzieranym przez antynomie rozwoju. Rola sztuki, jej miejsce w powszechnych „zabawach" nie wysuwa się jednak już na plan pierwszy, tak jak to było jeszcze w wieku dziewiętnastym. Zauważyć to można zwłaszcza obserwując spadek społecznego autorytetu artystów, na rzecz intelektualistów i naukowców, a więc ludzi wiedzy i nauki o bardziej „praktycznych" we współczesnych formach „zabaw" zastosowaniach. Artyści bywają otoczeni jeszcze nimbem tajemniczości swego życia wewnętrznego, o wiele częściej jednak uważa się ich za nieszkodliwych a miłych wariatów. Chyba, że pełnią rolę usługową w tworzeniu wizji przekazywanych przez środki masowego

przekazu. Utylitaryzm dzisiejszy jest więc jakby w niezgodzie, z kontemplatywną, uroczystą, poważną, niejako „abstrakcyjną" wartością sztuki.

Pytanie tylko, czy w tym przeciwstawieniu sztuki, jako symbolu wartości wyższych, i kultury masowej, jako symbolu wartości niższych, nie tkwi jakiś podstawowy błąd. Może rzeczywistość wyprzedziła kategorie, którymi posługujemy się dla jej określenia. Może obserwując masowe przejawy życia kulturalnego ludzi posługujemy się kategoriami myślenia już uwspółcześnionymi, natomiast do sztuki podchodzimy w sposób nazbyt staroświecki. Gdyby tak było, wytłumaczylibyśmy sobie łatwiej skąd bierze się zarówno poczucie kryzysu kultury jak i postawy katastroficzne często spotykane w środowiskach intelektualnych i artystycznych, wśród humanistów. Rzeczywistość jest bowiem taka, że życie obecne sztuki wcale nie jest tak wyobcowane z życia współczesnej kultury, jak się to czasem wydaje. W końcu sztuka zawsze była w pewnym sensie elitarna, oddziaływała na masy w sposób pośredni, rodząc się w zamkniętych dosyć kręgach i promieniując potem przez właściwe epoce środki przekazu. Dziś się niewiele pod tym względem zmieniło. Kierunki i prądy literackie, plastyczne, muzyczne powstające na osobności przenikają przecież w wyraźny sposób do życia powszechnego, kształtują gusty, mody, style i sposób myślenia. Obserwując „zabawy" masowe, ich treść, dostrzegamy wpływ na nie wszystkich awangardowych prądów literackich, malarskich czy muzycznych. Wszak prawa „zabawy artystycznej" oparte o zasady absurdu i groteski, deformacji i śmiesznej lub strasznej niespodzianki przeniknęły do współczesnego humoru, kompozycji programów telewizyjnych, do treści artystycznej piosenki, i do kształtów przedmiotów codziennego użytku. Podkreślić by tu można było jeszcze powiązania współczesnej literatury narracyjnej i dramatycznej właśnie z rozwiniętą sztukę filmową, plastyki z wyglądem nowobudowanych miast, można by było wręcz mnożyć przykłady, na które brak miejsca. Wszystkie by one wskazywały, że w praktyce rozbieżności pomiędzy „poważną zabawą" artystów, a „mniej poważną zabawą" uprawianą przez masy nie są antagonistyczne. Zaryzykować by można też stwierdzenie, że alienacja osobista twórców, nie powinna być utożsamiana z alienacją tworzonej przez nich sztuki. Wszystko wskazuje na to, że kultura współczesna ta „wyższa" i „niższa" posiada już jakiś kształt jednolity, w każdym razie rozwijający się organicznie w jedną strukturę, formację, którą kiedyś być może opisze, zdefiniuje uczony humanista tej miary co Jan Huizinga.

Marek Skwarnicki

NEGRO SPIRITUALS[1]

przełożył
Edward Stachura

WIZJA KOŚCI ZMARŁYCH

„Kości zmarłych, zeschłe kości! rzecze Ezechiel,
słucham słowa Pana."
Ezechiel połączył te kości. Połączył palec ze stopą,
stopę z kostką, kostkę z łydką, łydkę z kolanem,
kolano z udem, udo z biodrem, biodro z plecami,
plecy z barkiem, bark z karkiem i kark z głową.
Ezechiel rzecze:
„Kości, kości, ruszajcie! Słucham słowa Pana."
I Bóg rzecze do Ezechiela: „Rozłącz te kości!"
Natenczas Ezechiel oddzielił głowę od karku,
kark od barku, bark od pleców, plecy od biodra,
biodro od uda, udo od kolana, kolano od łydki,
łydkę od kostki, kostkę od stopy i stopę od palca.
„Kości, zeschłe kości! Słucham słowa Pana."

MÓJ PAN, CZYŻ NIE WYZWOLIŁ DANIELA?

Refren: Mój Pan, czyż nie wyzwolił Daniela?
A dlaczego nie byle kogo?

— Wyzwolił Daniela z jamy lwów,
Jonasza z brzucha wieloryba
I młodych Hebrajczyków z rozżarzonych węgli.
A dlaczego nie byle kogo?

1 Ze zbioru wydanego przez zespół „Les Compagnons de Jourdain" w Lozannie.

— Wiatr wieje ze Wschodu i wieje z Zachodu;
Wieje jak w sądnym dniu,
I ci wszyscy, co nigdy nie modlili się,
Będą szczęśliwi, że mogą modlić się tego dnia.

— Okrętuję się na statek wyzwolenia,
I statek zaczyna płynąć.
Wysadził mnie na brzeg Kanaanu
I nigdy więcej nie powrócę!

PIOTRZE, BIJ WE DZWONY!

— Piotrze, bij we dzwonv!
Dostałem dzisiaj wieści z Nieba.
To są dobre wieści i dziękuję za nie Bogu.
— Gdzie też podziewa się mój ojciec (moja matka, moja siostra, mój brat)
Takie dobre wieści dostałem dzisiaj z Nieba.

MAŁY DAWIDEK

Refren: Mały Dawidku, graj na swej arfie! Alleluja!

— Mały Dawidek był pasterzem.
Zabił Goliata i skakał z radości do góry.

— Jozue był synem Nun.
Nie kończył nigdy zanim nie skończył zaczętej roboty.

— Mały Dawidek był potężnym królem,
I cały naród tańczył z radości do góry.

UPADEK BABILONU

Refren: Babilon się wali, żeby już się nie podnieść.

— Miasto nieczyste, Babilon się wali.
— O, grzeszniku, Babilon się wali!
— Szaleję z radości: Babilon się wali.

NIE MA TU NA DOLE MIEJSCA, ŻEBY SIĘ UKRYĆ

Refren: Nie ma tu na dole miejsca, żeby się ukryć.

Obróciłem się do skały, żeby się ukryć,
Ale skała krzyknęła: „Nie ma tu na dole miejsca, żeby się ukryć!"

— „Ja też płonę", mówi skała,
„Ja też chciałabym cała do Nieba jak ty."

— O! Grzesznik grał... i przegrał.
Chciał iść do Nieba, ale tam gdzie pójdzie to piekło.

— O, grzeszniku! Siądź do wioseł i wiosłuj!
To ni wiatr, ni przypływ poniosą twój statek do Nieba.

— Nie byłem nigdy w Niebie,
Ale mówiono mi, że ulice są tam z pereł, a portale ze złota.

NIEDŁUGO

Refren: Oh! Niedługo, tak, niedługo, zrzucę ten wielki mój ciężar.

— Jesteśmy tylko pielgrzymi tu na tej ziemi.
Ale niedługo wstąpimy do Chwały Niebieskiej.

— Pewnego jasnego i pięknego poranka
Rozwinę skrzydła i przetnę przestworza.

CZY BYŁEŚ TU?

— Czy byłeś tu, kiedy ukrzyżowali mojego Pana?
Oh! niekiedy drżę na tę myśl.

Czy byłeś tu
kiedy przygwoździli go do drzewa?
kiedy przebili mu bok?
kiedy słońce odmówiło świecenia?
kiedy złożyli go do grobu?

NIE CHCĘ JUŻ NIGDY WIĘCEJ SŁYSZEĆ O WOJNIE

— Zrzucę ciężar z pleców na brzeg rzeki.
— Wdzieję moją długą białą suknię.
— Będę rozmawiać z Księciem Pokoju.

Refren: Nie chcę już nigdy więcej słyszeć o wojnie.

CHCĘ BYĆ GOTÓW

Refren: Chcę być gotów

By móc jak święty Jan spacerować
Po niebiańskim Jeruzalem.
— Jan powiedział, że miasto jest kwadratowe i że tam spotka mnie.
— Co mówisz, Janie? Myślisz naprawdę, że będę tam ostatniego dnia?
— Kiedy Piotr miał kazanie w dzień Zielonych Świąt przepełniony był Świętym Duchem.

przełożył
Edward Stachura

ZDARZENIA — KSIĄŻKI — LUDZIE

O WIERZE WE WROCŁAWIU

Kiedyś broniliśmy wiary, dziś ją pogłębiamy. Kiedyś Stolica św. ogłaszała krucjatę przeciw niewiernym, dziś ogłasza Rok Wiary. Kiedyś wiara to był przede wszystkim Piotr — element stabilności w Kościele, trwałości, niezmienności, nieomylności. Dziś wiara to Paweł — element dynamiczny, apostolski, misyjny, zrywowy.

Nie ma tu jakiegoś cięcia. Papież Montini, papież podróży misyjnych, który za patrona obrał sobie Pawła z Tarsu, w swej pierwszej encyklice, encyklice dialogu, tak mocno akcentował prymat Piotrowy, że aż niektórym ludziom sprawił ból. Ogłaszając 29 czerwca br., w uroczystość św. apostołów Piotra i Pawła i zarazem 1900 rocznicę ich męczeńskiej śmierci, Rok Wiary, wyraźnie nawiązał do o b u filarów Kościoła.

Ale nie ulega wątpliwości, że właśnie pierwiastek Pawłowy, pierwiastek dynamiczny, zaczął w Kościele w ostatnich latach zwyżkować. Kościół stał się i staje się coraz bardziej apostolski, szukający. Kościół szukający Boga? Nie. Kościół szukający, j a k Boga d z i s i a j pojmować, widzieć, odczuwać. Jak wiarę w Boga przekazać dzisiejszemu człowiekowi. Jak zaadaptować Dobrą Nowinę do naszych czasów.

Sobór był dla Kościoła bardzo mocnym zastrzykiem. Ten zastrzyk spowodował jakiś stan gorączkowy w Kościele. Stan niepokoju. Kościół stał się niespokojny. Z tej pewności, z tej zbyt wielkiej nieomylności, którą posiadał, na której siedział, której był zbyt pewny, wszedł Kościół w stan niespokojnego szukania. „Szukajcie a znajdziecie" — tu nie tylko o modlitwę chodzi.

Gdy Cullmanna pytano, co go najbardziej uderzyło na Soborze, odpowiedział, że fakt, iż Kościół stał się w praktyce bardziej nieomylny, bo stał się pokorniejszy, bo stał się szukający. To jest na pewno lepsze niż zbyt wielka Piotrowa pewność przedwojenna.

Toteż nic dziwnego, że Ksiądz Arcybiskup Wrocławia Bolesław Kominek (jego inauguracyjne przemówienie *Rok Wiary Pawła VI* streściliśmy powyżej) właśnie twórcze szukanie dał jako hasło „Tygodniowi Wiary i Kultury Chrześcijańskiej", który w dniach od 19 do 26 listopada 1967 r. urządzili wrocławscy Ojcowie Dominikanie w znanym kościele św.

Wojciecha, u grobu patrona miasta błog. Czesława Odrowąża. W kościele, w którym obok normalnej pracy parafialnej odbywają się takie popularne i głęboko przeżywane imprezy ogólnowrocławskie jak Tygodnie Ekumeniczne, rekolekcje dla inteligencji itp.

Wybitny przedstawiciel tegoż Zakonu Kaznodziejskiego, o. Albert M. Krąpiec, profesor Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, dał pierwszy wykład n. t. zagadnienia Boga w nauce i religii.

1. Krąg kulturowy naukowy zrodził się mniej więcej w VII w. przed Chr. na wschodnim wybrzeżu Morza Egejskiego dla przezwyciężenia mitologii. W Milecie Tales postawił pierwsze pytanie naukotwórcze. Nauka utożsamiała się z filozofią. Pierwsza teoria naukowego poznania pojawiła się w IV w. przed Chr. w akademii platońskiej, aby odpowiedzieć na pytanie „dzięki czemu coś jest czymś?” Pod ten typ naukowego poznania starano się podciągnąć wszystkie inne nauki, także teologię (arystotelizm św. Tomasza). Potem jednak nauki te starały się od filozofii uniezależniać, rozparcelować ją, w XIX w. ogłoszono śmierć filozofii, wartość naukowego poznania zarezerwowano wyłącznie dla nauk szczegółowych. Dziś wiemy, że filozofia wyszła z tego kryzysu obronną ręką.

Wszystkie typy filozofii, jakiekolwiek istniały i istnieją, szukały i szukają racji ostatecznych bytu, sięgając do takiego bytu, który ma być sam przez siebie zrozumiały. Filozofie odwoływały się albo do jakiejś podstruktury wewnątrz świata — i to są kierunki monistyczne (np. dziś materializm dialektyczny), albo poza świat, do Absolutu, do Boga — i to są systemy pluralistyczne: istnieję ja i istnieje ktoś drugi.

2. Następuje rozwój nauk przyrodniczych. Nie mieszczą się już one w ramach koncepcji nauki sformułowanej przez Platona i Arystotelesa, a ciągle próbuje się je w tych właśnie ramach umieszczać. Dochodzi do ogromnych, tragicznych sporów między teologami a przyrodnikami. Następuje kryzys w ich wzajemnych stosunkach.

Dopiero Kant (XVIII—XIX w.) stworzył wielką, drugą teorię nauki, której naukotwórczym pytaniem było pytanie o aprioryczne warunki umożliwiające wartościowe ludzkie poznanie. W tym drugim typie naukowego poznania nie znalazło się miejsce na Boga, bo koncepcję nauki zawężono do łączenia w pewne grupy danych doświadczenia. Skoro Bóg nie jest dany w doświadczeniu, o Bogu nie można w nauce mówić. Można o Nim mówić tylko jako o wrodzonej idei, ale idea ta nie jest naukowo usprawiedliwiona.

3. Trochę później pojawiła się jeszcze inna koncepcja nauki (Comte *et consortes*): nauce nie chodzi o poznanie, dzięki czemu coś jest czymś, ani o poznanie apriorycznych warunków poznania; nauka ma skromniejsze zadanie: poznać, jak mają się rzeczy. Aby to poznać, trzeba

obserwować, mierzyć, opisywać. Stany prelogiczne poznania — teologia czyli mitologia oraz filozofia — skończyły się, czas na logiczny opis.

Te trzy powyższe koncepcje nauki do dziś istnieją i wzajemnie się przenikają. Stąd bałagan i chaos. Tak np. w fizyce teoretycznej przynajmniej dwa typy nauki są widoczne: kantowska i comtowska. Dziś więc nie możemy mówić, że coś jest naukowe lub nienaukowe. Trzeba od razu zdać sobie sprawę, wedle jakiego typu poznania coś za naukowe lub nienaukowe uważamy. Nie wypracowaliśmy jeszcze jakiejś ogólnej teorii naukowego wartościowego poznania, choć takie próby są w Polsce czynione.

Gdyby chodziło o poznanie Boga, u Kanta byłoby to poznanie nienaukowe, u Comte'a w ogóle nie ma miejsca na problematykę Boga. Byłby to więc daremny trud, gdybyśmy w koncepcji nauki comtowskiej i tych, które się na nim opierają, a więc we współczesnych naukach przyrodniczych, szukali pojęcia Boga. W naukach szczegółowych nie ma miejsca na Boga. Przy pomocy nauk typu comtowskiego nie można wykazać ani, że Bóg istnieje, ani że Go nie ma. Mówiąc „jak się rzeczy mają" i mierząc nie mogę dojść do istnienia czy nieistnienia Boga.

Wobec tego problematyka Boga jawi się tylko w tej teorii nauki i w tym typie myślenia, gdzie szukamy racji ostatecznej uniesprzeczniającej fakt istnienia świata. A więc w tej najogólniejszej, pierwszej, najstarszej teorii, którą już dawno Arystoteles i Platon sformułowali, a która nadal istnieje i żyje.

4. Zagadnienie religii. Świat widzialny, przyroda, to co mnie otacza, co jest mi dane do wyjaśnienia to przedmiot naukowego poznania. Świat widzialny, realny wyjaśniam przez inne stany rzeczowe połączone jakimiś relacjami. Natomiast religia ma zupełnie inny przedmiot. Nie ma niczego wspólnego z nauką, to zupełnie inna dziedzina. W religii nie chcemy wyjaśniać stanów rzeczowych przez odwołanie się do innych stanów rzeczowych, lecz wyjaśnić stany osobowe, moje osobiste życie, moją wolną decyzję, wyjaśnić przez odwołanie się do innej osoby, a nie do rzeczy. I tu pojawia się przed nami Bóg jako drugie Ty, Ty transcendentne, z którym rozmawiamy.

Dziedzina religii jest dziedziną życia, a nie martwych przedmiotów i martwych relacji. A więc mnie jako człowiekowi żyjącemu nie wystarczy absolutnie znać układ gwiazd, wszystkie systemy planetarne, całą fizykę jądrową. Jestem bytem żyjącym, mam szereg aktów decyzji, przez moje poznanie, przez moją miłość wykraczam poza cały świat. Człowiek jako byt żyjący, myślący, kochający obejmuje wszystkie gwiazdy, cały świat drugich ludzi i żadne stany rzeczowe nie są adekwatne dla wyjaśnienia jego życia i konkretnych życia tego przejawów. Tu musi być drugie Ty. Tu jest miejsce na religię. Tu jawi się Absolut boski, jako Ten, który wchodzi w dialog z człowiekiem.

Dzień następny przeniósł licznie zebranych słuchaczy ze świata nauki i filozofii w piękny, tajemniczy świat Biblii. Ks. Prof. Jan Stępień, prorektor Akademii Teologii Katolickiej, przeprowadził rozważanie biblijne na temat wiary patriarchów, osnute głównie na czterech rozdziałach Księgi Rodzaju: 1. wiara Abrahama (r. 12, 15 i 22) i 2. wiara Jakuba (r. 32). Czyli: 1. jak ufać (Abraham) i 2. jak się dać zwyciężyć Bogu (Jakub).

1. Jednym z największych cudów, jakie Bóg dokonał w duszy ludzkiej w czasach Starego Testamentu, jest wybranie i powołanie Abrahama. Moment decydujący — objawienie Jahwe Abrahamowi — nastąpił po przygotowaniu, o którym mówią księgi apokryficzne, Testament i Apokalipsa Abrahama. Tare rzeźbił posążki, Abraham, pomagając ojcu, zastanawiał się, wpatrywał się nocami w wygwieżdżone niebo: „Gdzie jesteś, Boże, ukaż mi, jak mam Cię czcić, powiedz, czego ode mnie żądasz?..." Ciąg dalszy mamy już w Piśmie św. W r. 12 i 15 Księgi Rodzaju Abrahamowi objawia się Bóg, każe opuścić rodzinny dom i iść do ziemi Kanaan. Abraham uwierzył, tzn. zaufał Bogu, i poszedł tam, gdzie wzywał go Bóg. Uwierzył nawet, że mimo podeszłego wieku i niepłodności Sary będzie miał syna i że potomstwo jego rozmnoży się jak gwiazdy na niebie i jak piasek morski. Z radosną dumą przyjął też obietnicę, że w nim błogosławione będą wszystkie narody ziemi. Te obietnice zagwarantował Bóg przymierzem, jakie zawarł w ów dzień z Abrahamem. W zamian zażądał Bóg tylko jednego: ufności, uległości Jemu, Jahwe, jak Ojcu, którą to uległość, którą to ufność nazwano wiarą.

W Starym Testamencie słowo „wierzyć" oznacza etymologicznie „być mocnym, pewnym"; użyte w połączeniu z Bogiem jako dopełnieniem wyraża całkowitą uległość, pełne oddanie się człowieka, który czuje się pewnym, ponieważ Bóg jest pewnym tzn. wiernym, wiernym obietnicom, wiernym przymierzu. Wiara zatem w Starym Testamencie, a także i w Nowym, nie ogranicza się do uległości umysłu, na plan pierwszy wysuwa się tutaj ufność, z którą łączy się nadzieja.

Tę ufność Abrahama, tę jego uległość Swej woli, wypróbowuje Bóg bardzo boleśnie. Opowiada nam o tym r. 22 Księgi Rodzaju. Jahwe żąda od Abrahama ofiary z jego jedynego syna. Abraham — jak normalny, żywy człowiek — musiał zaleźć się w nie lada rozterce: Która z teofanii jest prawdziwa — ta pierwsza, w której obiecał mu syna i nieprzeliczone potomstwo, czy ta druga, obecna, w której żąda ofiary z jedynaka? Obie wykluczają się nawzajem. Która więc jest prawdą, a która złudą? Abraham uwierzył, tzn. i tym razem zaufał Bogu, i nie został zawiedziony. Żywa, mocna wiara. Nic dziwnego, że św. Paweł stawia ją nam za wzór.

Ta wiara jest łaską. To niewątpliwe. Ale jak każdą łaskę, tak i łaskę wiary, można i trzeba sobie wymodlić i do niej się przysposobić, trzeba szukać Boga jak szukał Abraham, i trzeba ufać. Trzeba się zaangażować i w to szukanie i we wsłuchiwanie się w Boży głos.

Dziś mówi Bóg do nas razem i do każdego oddzielnie. Mówi przez Słowo Swoje. Mówi przez sługę Swego wybranego Abrahama. Bo i z nami jak i z nim zawarł przymierze. To przymierze obowiązuje dwie strony. Bóg i nam — tak jak Abrahamowi — obiecał wszystkie dary przyrodzone i nadprzyrodzone. I nam w pewnym momencie naszego życia powiedział, że będziemy błogosławieństwem, że możemy być błogosławieństwem, dla narodu, dla świata, bo nie ma innej rady: każdy z nas może być albo błogosławieństwem albo przekleństwem. Bóg nam obiecuje, że będziemy błogosławieństwem. A w zamian żąda tylko jednego: ufności, uległości Jego woli, oddania się Jemu.

2. Inny aspekt wiary ukazuje nam walka Jakuba z Jahwe. Postać patriarchy Jakuba zajmuje w Piśmie św. miejsce uprzywilejowane. Jego dwunastu synów stanie się naczelnikami dwunastu plemion wybranego przez Boga ludu. Bóg go umiłował, ale Jakub daleki był od ideału: był podstępny, chciwy. Pozbawił swego brata pierworodztwa. Musiał uciekać.

Spotkanie Jakuba z Bogiem pewnej samotnej nocy, zmaganie się z Bogiem — nie posłuszeństwo i uległość jak w teofanii poprzedniej, lecz walka — stanie się przełomem w życiu Jakuba i w historii Izraela. Jahwe występuje jako przeciwnik Jakuba. Ma jeszcze więcej przeciw niemu niż Ezaw. Jakub musi się zmienić, zanim zostanie Izraelem. Jahwe ugodził go w staw biodrowy — tzn. ujarzmił siłę Jakuba, dał mu odczuć jego grzechy. Jakub skruszył się. Zrozumiał, że to nie Bóg jest wrogiem człowieka, ale człowiek jest często nieprzyjacielem Boga.

Bóg sam wychodzi na spotkanie Jakuba. Pokazuje drabinę niebieską, po której wstępują i zstępują aniołowie. Jedyny sposób na dojście do Boga: nie na siłę (wieża Babel), ale przez zaufanie w Bożą dobroć. Bóg sam wypełnia przestrzeń dzielącą go od człowieka. Tak Bóg każdemu wychodzi na spotkanie.

Bóg pyta Jakuba o imię. Znał je przecież. Ale kto chce otrzymać błogosławieństwo Boże, musi najpierw wyznać imię. Uczynił to patriarcha wypowiadając się z pochyleniem głowy: „Jam jest Jakub" — tj. Podstępny. Powiedział Jahwe: „Odtąd nie będziesz się zwał Jakub, lecz Izrael, bo walczyłeś z Bogiem i z ludźmi, i zwyciężyłeś". To jest Izrael — zmagający się z Bogiem i zwyciężający. Izrael — także nowy „Lud Boży", o którym mówi Konstytucja Soboru Watykańskiego II, „Izrael Boży", o którym mówi św. Paweł.

Można nie rozumieć — jak uczniowie idący do Emaus, uczniowie przed Męką, Piotr przy myciu nóg, sama Matka Najświętsza i św. Józef. Możemy nie rozumieć — to też nasz przywilej — jak możemy się zmagać z Bogiem.

Jest taka piękna księga apokryficzna zwana IV-tą księgą Ezdrasza, napisana bezpośrednio po upadku Jerozolimy w r. 70. Są w niej i nasze okrzyki: „Panie, jak to ciężko cierpieć, gdy się nie wie za co i po co!..." I odpowiedź: „Ty, stąpając po ziemi, nigdy nie pojmiesz planów nieba,

i nigdy nie ogarniesz miłości, która się i w cierpieniu objawia." Autor księgi, pobożny i kulturalny Żyd, pochylił głowę — i dał się zwyciężyć Bogu, który jest miłością.

Ze świata Starego Testamentu w świat Nowego Testamentu, z problemów wiary patriarchów w problemy wiary apostołów, przeniósł nas Ks. Profesor Eugeniusz Dąbrowski, najbardziej znany i najbardziej zasłużony popularyzator Pisma św. w Polsce, w swym wykładzie na temat „Jezus historii a Chrystus wiary".

1. Szkoła liberalna, pod wpływem filozofii racjonalistycznych, szukała tylko Jezusa historii. Twierdziła, że płaszcz mesjański i płaszcz boski narzucili mu jego wyznawcy. Tak głosił w wydanej w r. 1835 książce D. F. Strauss. Tak pisano żywoty Jezusa. Z Ewangelii za wiarogodnego uważano jedynie Marka. To on i tylko on daje dostęp do Jezusa historii. Do zwykłego człowieka, który w r. 33 n. e. zakończył swą karierę pełnym niepowodzeniem i katastrofą.

Ale przyszli inni i powiedzieli: To jest Jezus? Ten, który stworzył chrześcijaństwo? Ten, który ma miliard sto milionów wyznawców? „Wasz Jezus ma zbyt wąskie ramiona, aby utrzymać na nich potężny gmach chrześcijaństwa" (Couchoud).

Chrześcijaństwo należy do czterech wielkich *Weltreligionen*. Ale od innych religii wyróżnia się tym, że Chrystus jest nie tylko twórcą chrześcijaństwa, ale i przedmiotem wiary chrześcijan, On stanowi tej wiary istotę; to nie twórca stojący obok, którego można nie brać pod uwagę, ale to jest sama istota tej wiary, którą On przyniósł na ziemię. Buddyzm jest do pojęcia bez Buddy, mahometanizm bez Mahometa, judaizm bez Mojżesza, nie ma chrześcijaństwa bez Jezusa Chrystusa. To jest przedmiot, najczcigodniejszy przedmiot naszej wiary. Istotą chrześcijaństwa jest Chrystus i Jego Bóstwo. W Amsterdamie w r. 1949 Światowa Rada Kościołów orzekła, że mogą do niej należeć tylko ci chrześcijanie, którzy wierzą w Bóstwo Chrystusa.

2. Wg Dibeliusa (1919), a zwłaszcza Bultmanna i jego szkoły (1921) my mamy dostęp tylko do Chrystusa wiary pierwszej gminy chrześcijańskiej. Bultmann, który był profesorem we Wrocławiu i tu napisał swoje epokowe dzieło, twierdzi, że szkoła liberalna chybiła celu. Żaden Marek nie daje dostępu do Jezusa historii. Jezus historii jest nieuchwytny. Wiemy, że istniał i nic więcej. Ewangelie bowiem nie są tego rodzaju materiałem, żeby na ich wiarogodności polegać można było.

Czy wobec tego wiara w Jezusa Chrystusa jest niepotrzebna? Ależ nie! Jest bardzo potrzebna! Bo te dokumenty, chociaż nam nie dają bezpośredniego dostępu do Jezusa z Nazaretu, to jednak dają nam dostęp do Chrystusa wiary. To nie jest dzieło Mateusza, Marka, Łukasza czy Jana, lecz pierwotnego Kościoła, który spojrzał na Jezusa z Nazaretu oczami wiary i — oczarowany Jego postacią, Jego nauką, spisał Jego

życie w sposób opromieniony od początku do końca uczuciami wiary. To nie historycy pisali Ewangelie, to pisała uniesiona entuzjazmem rzesza wyznawców Chrystusa. A zatem historyk dzisiejszy gdy podchodzi do Ewangelii musi to mieć na uwadze i rozróżniać Jezusa historii od Chrystusa wiary. Chrystusa wiary, który jest twórcą i chrześcijaństwa i Kościoła.

„Nie wszystko jest do odrzucenia w takim ujęciu" — mówił dalej Ks. Prof. E. Dąbrowski. — „Wiele spraw jest do poważnego rozważenia. I nic dziwnego, że 4 lata na Soborze dyskutowano w taki czy inny sposób nad tą kwestią, że Synod Biskupów z górą tydzień omawiał te sprawy. Sprawy są poważne. Postawiono pytanie — i odpowiedź na nie musi być dana. Jaka odpowiedź? Przede wszystkim jeżeli chodzi o Ewangelie to uważanie ich za pisma anonimowe jest nieporozumieniem. (...) Nikt nigdy tego autorstwa Ewangelii nie kwestionował. Nikt nigdy! Przez 19 z górą wieków te księgi dotarły do nas jako dzieła ewangelistów". Następnie Prelegent mocno podkreślił, że ewangeliści to apostołowie lub uczniowie apostolscy, i powołał się na świadectwa pisarzy chrześcijańskich pierwszych wieków, na „całą tradycję Kościoła — wschodnią i zachodnią, południową i północną — zawsze, wszędzie".

Ks. Profesor stwierdził jeszcze: „Nad tymi dokumentami nie można przejść do porządku dziennego tylko dlatego, że dokumenty te mówią nie tylko o Jezusie historii, ale i o Chrystusie wiary. To wiara apostołów przegląda się na kartkach tych czterech Ewangelii, wiara nie tylko w Jezusa z Nazaretu, ale i w Chrystusa jako Boga. Piotr w Cezarei Filipowej przemawiał do Chrystusa »Tyś jest Chrystus Syn Boga żywego« i o tym się dowiadujemy od Mateusza, który przy tym był i słowa te zapamiętał. Dla każdego historyka wywody te muszą mieć swoją wartość. Nam nad nimi nie wolno przechodzić do porządku dziennego tylko dlatego, że jakiś Dibelius czy jakiś Bultmann sądzi inaczej. My mamy za sobą historię mającą prawie 2000 lat."

Ks. Prof. Dąbrowski powołał się na Konstytucję *O Objawieniu* (par. 19). „Tyle orzeczenie Soboru Watykańskiego II. Czyż ono nie wystarczyło? Czyż egzegeci katoliccy, a nawet protestanccy, anglikańscy i inni nie należycie wzięli to pod uwagę? Dlaczego jeszcze ta dyskusja, która trwała 2 lata po Soborze i zmusiła Synod Biskupów do zajęcia się tą sprawą? (...) Nie możemy się zgodzić na to, co posiada siłę destrukcyjną, podważa podstawy chrześcijaństwa, jest groźnym niebezpieczeństwem dla wiary. Tak ocenił to Synod Biskupów."

3. W ostatniej części swojego wykładu Ks. Prof. Dąbrowski oparł się na świadectwach Nowego Testamentu, żeby móc stwierdzić ostatecznie: „Dla nas Jezus historii i Chrystus wiary to są p o j ę c i a z a m i e n n e.

Konstytucja *O Objawieniu* to oczywiście tylko niewielka część tego, co Sobór Watykański na temat wiary powiedział. Całościowo p r o b l e m

wiary w uchwałach soborowych omówił Ks. Biskup Bohdan Bejze, sufragan łódzki.

Prelegent wyszedł z aktualnych zadań Kościołów lokalnych, tzn. wspólnot krajowych, diecezjalnych, parafialnych, zakonnych itp. Zadania te ujął następująco:

1. Poznanie i zrozumienie treści zawartej w szesnastu soborowych uchwałach (nieodzowność fachowych komentarzy na tle całokształtu nauki soborowej oraz Soboru jako całości wydarzeniowej);
2. Zrozumienie specyfiki własnego Kościoła lokalnego (wspólny trud poznawczy świeckich i duchownych, historyków, teologów, duszpasterzy, pedagogów, psychologów religii, socjologów);
3. Zaangażowanie się w proces kontynuowania kościelnej odnowy (rozwój doktrynalny będzie pociągał za sobą rozbudowę programu odnowy, a warunkiem i rozwoju i odnowy jest dialog wewnątrz — i zewnątrzkościelny).

Stosownie do pierwszego z trzech wyżej podanych postulatów, Ksiądz Biskup rozpatrzył dokumenty soborowe pod kątem problemu wiary i to w podwójnym aspekcie:

1. Przedmiot wiary oraz jej rola w życiu człowieka

a) Czego wiara dotyczy i na czym polega akt wiary? — Konst. *O Objawieniu Bożym*, par. 5;

b) Wiara drogą do poznania Boga i do zbawienia — Konst. *O Liturgii Świętej* par. 9 i 10;

c) Wiara pomaga zrozumieć całokształt ludzkich spraw w świetle planu Bożego — Konst. *O Kościele w świecie współczesnym*, par. 11 i Dekret *O pastoralnych zadaniach biskupów*, par. 12;

d) Wiara zobowiązuje do solidnej pracy i do inicjatywy w dziedzinie doczesnej — Konst. *O Kościele w świecie współczesnym*, par. 43, 57 i 58 (w tych ostatnich dwóch paragrafach mowa również o związkach między wiarą a kulturą);

e) Wiara a ateizm — Konst. *O Kościele w świecie współczesnym*, par. 19 i 21;

f) W oparciu o wiarę Kościół chroni ludzką godność — Konst. *O Kościele w świecie współczesnym*, par. 41;

2. Obowiązek szerzenia wiary

a) Misja głoszenia Ewangelii i wzywania do wiary spoczywa na następcy św. Piotra, biskupach, kapłanach i diakonach — liczne miejsca w Konst. *O Kościele*;

b) Hierarchia jest zobowiązana baczną troską otoczyć sprawę misji — Dekret *O działalności misyjnej Kościoła*;

c) Problem wiary w wychowaniu młodzieży — Deklaracja *O Wychowaniu chrześcijańskim;*

d) Sobór wzywa wszystkich wiernych do apostolstwa wiary — M. in. Konst. *O Kościele*, par. 35 i Dekret *O apostolstwie świeckich*, par. 6;
e) Zagadnienie wolności religijnej — Deklaracja *O wolności religijnej*, par. 15;
f) Środki przekazywania wiary — Dekret *O pastoralnych zadaniach biskupów*, par. 12 i Dekret *O środkach społecznego przekazywania myśli*, par. 13—16;
g) Ekumenizm i dialog z religiami niechrześcijańskimi — Dekret *O Ekumenizmie* i Dekret *O stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich;*
h) Potrzeba unowocześnienia metody i języka w doktrynie kat. — Dekret *O formacji kapłanów*, par. 15 i 16.

Pozostaje tylko zachęcić Czytelników, którzy nie byli na wrocławskim wykładzie Ks. Biskupa Bejzego, do otwarcia dokumentów soborowych...

Po Soborze Watykańskim II-gim był — a chodzi o następstwo nie tylko chronologiczne ale i logiczne — III-ci Kongres Apostolstwa Świeckich. Toteż po Księdzu Biskupie pulpit w prezbiterium kościoła św. Wojciecha zajęła Pani Dr Ewa Unger, chemik wrocławski i wiceprezeska tutejszego Klubu Inteligencji Katolickiej, która zdała słuchaczom sprawozdanie z rzeczonego Kongresu, w którym brała czynny udział. Obawiam się, że streszczając tutaj jej sprawozdanie, czyli pozbawiając je momentów osobistych, dałbym Czytelnikom zbyt suchą relację; relacji było już w prasie naszej dużo, dlatego ograniczam się po namyśle do kilku żywych wycinków z „kazania" p. Ewy. —

„Kongres był zebraniem wierzących, którzy zjechali się w Imię Chrystusa, by wysłuchać wezwania Boga do swojego ludu i odpowiedzieć na działanie Ducha św. prowadzącego ten lud Boży wśród konkretnych sytuacji dzisiejszego świata. Pośród zajęć kongresowych zatem, które szczelnie wypełniały każdy z ośmiu dni — poczesne miejsce zajmowała modlitwa. Nie tylko każde zebranie zaczynało i kończyło się modlitwą specjalnie na dany dzień i temat ułożoną — teksty wydrukowane otrzymał każdy uczestnik w przededniu otwarcia — ale przede wszystkim gromadziliśmy się bardzo licznie na wspólnych mszach św., na nabożeństwie ekumenicznym i pokutnym. Przy naprawdę dużym nawale różnych zajęć i rzymskich odległościach fakt, że olbrzymia większość uczestników brała udział we wspólnej liturgii, świadczy o zrozumieniu wartości i ważności łaski w życiu w ogóle, a w pracach kongresowych w szczególności. Liturgia na Kongresie to zresztą swoisty, bardzo piękny rozdział. W czasie mszy św., zawsze koncelebrowanych przez co najmniej kilkunastu kardynałów, biskupów i księży dosłownie z całego świata, w czasie których modlitwy wiernych były odczytywane przez świeckich, kobiety i mężczyzn, w ich językach ojczystych, czuliśmy namacalnie, że padające z mównic czy w czasie obrad

w mniejszych grupach słowa o braterstwie wszystkich wierzących całego świata są pełne żywej, istotnej treści.

Ale poczucie łączności nie płynęło jedynie z motywów religijnych. Łączyła nas wszystkich świadomość jak najbardziej dosłownej i poważnej odpowiedzialności za dalsze losy Kościoła i temu poświęcaliśmy czas przeznaczony na obrady i wielogodzinne dyskusje w różnych większych czy mniejszych grupach poza oficjalnymi obradami. Wobec tego poczucia jedności nic dziwnego, że cała atmosfera przesycona była wzajemną życzliwością i dużą dozą dobrej woli. A niemało tej woli trzeba było, aby naprawdę dobrze zrozumieć się wzajemnie, aby nie sądzić z pozorów, aby, jednym słowem, być otwartym na to, co powie czy zrobi ten drugi. Bo Kongres na szczęście nie był tylko miłym czy budującym spotkaniem towarzyskim, nie ograniczał się też do wyrażania jedności poprzez modlitwę. Kongres przede wszystkim starał się pracować i wypracowywać, po rzetelnym przedyskutowaniu, odpowiedzi na liczne postawione przed nim pytania. (...)

Wiele delegacji skarżyło się na to, że wybory wzgl. nominacje ich członków daleko odbiegały od tego, co zwykło się nazywać demokratycznie wybranym przedstawicielstwem, i że wobec tego nie reprezentują prawdziwego przekroju zaangażowanych w sprawy Kościoła świeckich swojego kraju. A jednak, nawet mimo to, wszyscy, właściwie z wyjątkami tak nielicznymi, że można by powiedzieć, że potwierdzają regułę, mieli nastawienie, które nie bardzo szczęśliwie nazywa się postępowym. Byli zdecydowanymi zwolennikami wyciągania pełnych konsekwencji z soborowych stwierdzeń o roli świeckich w Kościele, o ich współodpowiedzialności za Kościół i za świat, w którym żyją, a także i z tego, że i oni muszą spełniać rolę zaczynu w cieście i świecy stojącej na świeczniku i muszą się do tego dobrze przygotować.

Takie dosłowne potraktowanie słów Ewangelii i orzeczeń Soboru oczywiście nie może dać w efekcie działalności czysto zewnętrznej. Ogólnym było więc dążenie do przeniknięcia, jak to sformułował Kerstiens, głębiej w misteria i żądania naszej wiary, by całą działalność oprzeć na tych właśnie niewzruszonych i pewnych fundamentach. Z tego zazębiania się w świadomości uczestników spraw duchowych i świeckich wynikały postulaty zarówno pod adresem laikatu jak i hierarchii. Ogólne zapotrzebowanie na nową ascezę, nową duchowość, której motywami przewodnimi byłoby nastawienie pozytywne do świata, a nie negatywne, jak dotąd bywało — nie ucieczka przed światem, lecz służba światu ze wszystkimi stąd wynikającymi konsekwencjami. Z tego samego tła wywodziło się wielokrotnie powracające wołanie o odnowę teologii, poszerzenie jej zakresu, rozbudowę niektórych działów dotąd zaniedbanych i o korzystanie w tym ze współpracy laikatu. (...) Kapłani zawsze byli i powinni zostać przede wszystkim przekazicielami wiary. Jednakże fakt ten nie powinien stwarzać racji dla izolowania ich, lub strzeżenia

przed eksperymentowaniem nad nowymi drogami rozpowszechniania wiary. Świat dzisiejszy mniej potrzebuje kapłanów-polityków czy kapłanów jałmużników niż kapłanów modlących się, sprawujących sakramenty i mających dosyć sił wewnętrznych, by zmieniać się w miarę upływającego czasu. Jednym słowem, kapłanów mających pokorę serca i wiarę, które znaczą ich jako prawdziwych uczniów Chrystusa.

Takie słowa jak powyższe, takie wydarzenia jak Kongres 3000 przedstawicieli laikatu ze 100 przeszło krajów, nowoczesnych ludzi, humanistów, techników — naszych braci, mówią nam, że wiara Abrahama, Jakuba i Apostołów jest wiarą dnia dzisiejszego i jutrzejszego. O współczesnej dynamice wiary, o jej perspektywach po Soborze i po Synodzie, mówił ks. Wiesław Gawlik[1], profesor Arcybiskupiego Seminarium Duchownego i Akademickiego Studium Teologicznego we Wrocławiu.

Wiara przyjmuje dar Boży w jego realności i treści. Jest to postawa przede wszystkim życiowa, praktyczna, a uznanie rozumowe o tyle, o ile *actus humanus* zakłada poznanie. Ta treść doktrynalna, przyjmowana przez prosty umysł aktem: „wierzę w Jezusa Chrystusa", zostaje analizowana i interpretowana racjonalnie. To jest teologia.

Przewaga teologii spekulatywnej w średniowieczu i epoce potrydenckiej prowadziła do wysokiego stopnia uteoretycznienia teologii, a także do anachroniczności. Stąd już od XIX w. głosi się następujące hasła:

1. Powrót do źródeł (do Pisma św. i Ojców Kościoła);
2. Myślenie konkretne (bo wiara traktuje o konkretach);
3. Odzachodnienie teologii (Kościół Boży jest powszechny);
4. Nawiązanie kontaktu z myślą dzisiejszą (na miejsce języka filozofii greckiej trzeba szukać innego języka, a znaleźć go można w konfrontacji konkretnych faktów biblijnych z mentalnością człowieka dzisiejszego).

Te hasła wysuwane zrazu nieśmiało, spotykały się z zastrzeżeniami i podejrzeniami i represjami. Dopiero po ostatniej wojnie poczęły się konkretyzować jako tzw. nowa teologia. Jej bujny rozwój przypada na lata okołosoborowe. Nowa teologia nie jest systemem ani szkołą teologiczną. Jest próbą nowego stylu myślenia teologicznego.

Poszukiwania teologów są tylko przygotowaniem do teologii; dopiero aprobata Kościoła włącza poglądy teologów do skarbca teologii katolickiej — powiedział Ks. Profesor. I dodał: Kościół podchodzi do tego zadania z maksymalną rozwagą ludzką (nieraz aż rażącą przez powolność i hiperostrożność) — a nadto wierzymy w opiekę Ducha św. strzegącego Kościół od błędu w istotnych sprawach.

W ten sposób Ks. W. Gawlik przeszedł do ostatniej części swych rozważań, do tego, co jest specyfiką teologii katolickiej: kontrola Urzędu

---

[1] Referat ks. W. Gawlika zamieścimy w całości w numerze kwietniowym (166) „Znaku" (przyp. redakcji).

Nauczycielskiego Kościoła (*Magisterium Ecclesiae*). I tutaj mamy nowe ujęcie:

1. Magisterium Kościoła w jakiejś mierze poddane jest zmianie.
2. Linia demarkacyjna między nauczaniem nieomylnym i nie-nieomylnym Kościoła nie jest ostra.

Te wszystkie teoretyczne rozważania zmierzają więc ku naszemu życiu wiarą. Nie tylko Kościół jako wspólnota, ale i każdy z nas, na swoim miejscu na ziemi, ma dawać świadectwo temu, w co wierzy. Pisarz je daje pisząc. Znany dramaturg, poeta i prozaik Roman Brandstaetter z Poznania opowiadał swoim czytelnikom, jak pisze książkę *Jezus z Nazarethu*. Wiadomo, że zniknął już z półek księgarskich jej I tom *Czas milczenia*. Zamierzone były jeszcze dwa tomy: II. *Czas działania* i III. *Czas krzyża*, lecz Autor wyznał w dyskusji, iż wobec ogromu materiału tom II dzieli na dwie odrębne części, z których pierwsza ukaże się w przyszłym roku.

1. Dlaczego pisze tę książkę? Od 20 lat tkwiło to w nim. Dowodem *Pieśń o moim Chrystusie* i *Hymny maryjne*. Do napisania życiorysu Jezusa brakło mu jednak odwagi. Dopiero przypadek — ale nieunikniony, przypadek dobry — pomógł. Pewnego dnia, w trakcie rozmowy, jeden z jego wydawców powiedział mu niespodziewanie: „Proszę Pana, dlaczego właściwie Pan nie pisze książki o Jezusie? Wydaje mi się, że jest Pan do tego wyjątkowo predestynowany. Właśnie Pan. Nie tylko dlatego, że przez wiele lat był Pan w Ziemi Świętej..." Pisarz poprosił o kilka tygodni namysłu. A potem odpisał, że tak.

Przecież od dzieciństwa Pismo św. stanowiło jego podręczną lekturę, na Wujku matka uczyła go czytać i pisać po polsku, pierwszymi postaciami przeszłości, które poznał, były postacie biblijne — Abraham, Jakub, Izaak... — postacie jego dziecięcych niepokojów. Tkwiły one zawsze — jak sięga pamięcią — w jego świadomości, były fragmentem jego myślenia...

2. A trudności? a — Stan egzegezy polskiej. „Nasza polska egzegeza — mimo że posiada bardzo wybitnych przedstawicieli — nie stoi na zbyt wysokim poziomie i pozostaje w wielkim opóźnieniu za egzegezą Zachodu". Brak nam — zaczął szeroko wyliczać R. Brandstaetter — pomocy naukowych w języku polskim, Talmudu, który mówi przecież o Chrystusie (ważne w Polsce, w której pokutują jeszcze czasem XIX-wieczne rewelacje o jego niehistoryczności) i daje ciekawe paralele biblijne (np. kodeks kacerski, wg którego był sądzony Chrystus), przekłady są słabe, komentarze roją się od błędów... Musiał więc zrezygnować z dorobku biblistyki polskiej. Olbrzymie pole otwiera się, gdy się sięgnie do biblistyki zagranicznej. Tak olbrzymie, że niepodobna go wyczerpać i w pewnym momencie trzeba przerwać studia.

b — Psychologia Chrystusa. Jak przedstawić w formie dialogu czy opisu nieistniejącą granicę łączącą — nie oddzielającą! — bóstwo z czło-

wieczeństwem (unia hipostatyczna)? Nie można zapomnieć, że człowiek mówiący w książce jest zarazem Bogiem. Nie wolno mu mówić słowami autora, chociaż to moralny chwyt pisarski. R. Brandstaetter wyznał, że nad jednym zdaniem, nad próbą sformułowania jakiejś myśli, spędzał nieraz całe dni i noce.

3. Metoda pracy: chciał osadzić Chrystusa w konkretnych realiach, w czasie i przestrzeni, zrekonstruować Jego epokę.

a — Wprowadził imiona autentyczne. Matka Boska nie mówiła przecież do Pana Jezusa „Jezusie", lecz „Jeszua". Ale imię Jezus zostało usankcjonowane przez odwieczne i powszechne używanie — przyjął więc Pisarz zasadę: jeśli on mówi o Nim, zwie Go Jezusem, jeśli inni mówią o Nim lub do Niego, nazywają Go Jeszua.

b — Sięgnął do rytuału izraelskiego, któremu Jezus podlegał i którego wszystkie obowiązki wypełniał.

c — Zamiast do wyobraźni i zmyśleń — uciekł się do samej Ewangelii. Materiałem do rekonstrukcji stały się dla niego przypowieści Chrystusa jako suma jego doświadczeń z okresu utajonego.

d — Gdy chodzi o luki, jakie pozostały, posłużył się teorią Newmana o prawdopodobieństwie — że taki fakt mógł zaistnieć w życiu Chrystusa. Skoro np. idąc tropem Nowego Testamentu wiemy, że Jezus został obrzezany, wykupiony w świątyni Pańskiej, chodził do Jerozolimy itp. — czyli spełniał obowiązki religijne — zakładamy, że musiał też, bezwzględnie musiał, przejść w 13 roku życia przez upełnoletnienie religijno-obywatelskie (*bar micwe*).

e — I jeszcze jedno — co chyba każdy czytelnik uznaje za największą zdobycz książki — R. Brandstaetter za pomocą Starego Testamentu komentuje sobie Nowy Testament! Te dwa Testamenty nierozerwalnie się bowiem z sobą zazębiają. I dlatego tam gdzie Chrystus nie może mówić w książce własnymi słowami — bo ich w Ewangelii nie ma — musi mówić cytatami, przenośniami, obrazami Starego Testamentu (zgodnie z poprzednią zasadą) — wiemy np., że modlił się słowami psalmów.

Tutaj Pisarz wyraził wielki niepokój, że w Polsce, w której literatura wyrosła z Biblii (gdyby Kochanowski zamiast *Psalterza* przetłumaczył *Iliadę* albo *Odyseję*, rozwój literatury polskiej poszedłby zupełnie w innym kierunku!), nie ma zwyczaju czytania codziennego Biblii w domu. „Nie ma znajomości Nowego Testamentu bez znajomości Starego Testamentu, podobnie jak nie ma znajomości Starego Testamentu bez znajomości Nowego Testamentu. Jeżeli prawdą jest Objawienie Starego Testamentu, prawdą jest Objawienie Nowego Testamentu, jeżeli kłamstwem jest Objawienie Nowego Testamentu, kłamstwem jest Objawienie Starego Testamentu. O tym zapomnieli Żydzi. Ale zapomniało też bardzo, bardzo wielu chrześcijan. Jeżeli odłączymy od siebie te dwa Testamenty, pozostaną dwie mitologie: pozostanie mitologia żydowska i pozostanie mitologia chrześcijańska".

4. Po co napisał swoją książkę? „Dla wielu powodów. Chcę tylko jeden cel wymienić: napisałem po to, ażeby była wstępem do czytania Pisma św. Jeżeli będzie wstępem do czytania Pisma św. — będzie to zwycięstwo mojej książki. Jeżeli poprzestaniecie na niej i nie sięgniecie do Pisma św. — będzie to klęska mojej książki".

Wieczór autorski R. Brandstaettera stanowił najwyraźniejszy styk pomiędzy dwoma tematami Tygodnia: wiarą a kulturą, choć jako świadectwo pisarza-chrześcijanina powiedział nam też coś o jego życiu wiarą. Na koniec trzeba było podkreślić mocniej i omówić obszerniej ten drugi, najważniejszy styk: między wiarą a życiem. Uczynił to w niedzielę zamykającą Tydzień Ks. Arcybiskup Kominek wygłaszając prelekcję o konsekwencjach wiary w życiu.

Nie bójmy się — Ks. Arcybiskup nawiązał do niektórych wystąpień tygodniowych — przemian w myśleniu, w poznawaniu. One Pana Boga nie pomniejszą, one nie poniżą Chrystusa. To przecież On sam zaryzykował najbardziej szokujące przemiany samego siebie wobec apostołów. Objawił się nie tylko w czasie Przemienienia — ukazał się także jako słaby w Ogrójcu. A największą przemianę siebie podjął wtedy, gdy zawisł na krzyżu, i wtedy, kiedy objawił się jako Zmartwychwstały.

Ewangelia dzisiejszej ostatniej niedzieli roku Kościelnego przywołuje wizję Sądu Ostatecznego. Łączy się z nią ciekawa mowa Chrystusa właśnie o przemianach Boga. Sędzia światów zgromadzi wokół siebie wszystkie narody. Do tych po prawicy powie: „Byłem głodny, a daliście mi jeść, byłem spragniony, a daliście mi pić, znalazłem się na obczyźnie, a przyjęliście mnie, byłem w więzieniu, a przyszliście do mnie". A kiedy oni z ogromnym zdziwieniem zapytają: „kiedyż uczyniliśmy Ci to wszystko?", odpowiedź Sędziego zabrzmi jednoznacznie: „Cokolwiek uczyniliście najmniejszemu spośród braci moich, mnieście uczynili". Odpowiednio zabrzmią również słowa do tych po lewicy: „Byłem głodny, a nie daliście mi jeść — czego nie uczyniliście jednemu z najmniejszych spośród tych, tegoście i mnie nie uczynili". Bóg nie waha się przystroić dla nas w postać najmniejszego z bliźnich! Mamy tu wyrażoną prawdę o dziwnej, wiecznej obecności absolutnego Boga w naszych warunkach miejsca i czasu, w każdym człowieku, a zwłaszcza tym najbiedniejszym, najbardziej nieszczęśliwym... Nic dziwnego, że św. Jan od Krzyża dodaje do tego refleksję: o zmierzchu życia będziemy sądzeni nie inaczej, jak tylko wedle miłości. Obraz Sądu Ostatecznego mówi wyraźnie, że nie chodzi o gołosłowne mówienie o miłości, ale o postawę na co dzień, o drobne, małe sprawy i sprawunki, jakimi my ludzie ocieramy się wzajemnie o siebie.

W literaturze posoborowej czyta się stale, że Objawienie i Ewangelię można streścić w trzech słowach: *koinonia, diakonia, martyria,* tzn. wspólnota, służba i świadectwo.

Na pierwszym miejscu słusznie podkreśla się myśl o wspólnocie — za przykładem pierwszych gmin chrześcijańskich. Jako chrześcijanie stanowimy wspólnotę wiary, nadziei i miłości. To Eucharystia jednoczy nas z Bogiem i ludźmi.

Jedność ta pociąga za sobą ważne następstwo: konieczność służby, czynnej pomocy wzajemnej, usiłowania należytego rozumienia człowieka, naszego bliźniego, każdego. Troska o bliźniego, który jest mniej sympatyczny, mniej elegancki, który ma inne zdanie, który jest nawet niekiedy dokuczliwy. Zapotrzebowanie na służbę jest zawsze żywe — w nowoczesnym społeczeństwie usługowym szczególnie.

Kiedy dobrze służymy Chrystusowi w bliźnich — dajemy najlepsze świadectwo, bo chrześcijańska służba wobec świata jest świadectwem naszej wiary. Nie chodzi o świadectwo naszej dewocji, naszego fanatyzmu, zacietrzewienia czy jakiejś nietolerancji. To nie jest prawdziwe świadectwo Chrystusowe. Świadectwo Jezusa Chrystusa polegało przede wszystkim na tym, że dał wzór, żywy wzór pełnego uroku, pociągającego człowieczeństwa. Dopiero kiedy uczniowie zauważyli w nim wspaniałego człowieka, ujawniał stopniowo swoje Bóstwo. Jeśli my damy w naszym współżyciu z ludźmi, w naszym sposobie zachowania, przykład uczciwego, otwartego, solidnego człowieczeństwa — wtedy powstanie w naszym otoczeniu jedna, druga i dziesiąta refleksja, która każe się zastanowić nad źródłem naszej postawy, nad tajemnicą naszej kultury, naszego ducha. I wtedy ludzie, jeśli zobaczą nasze dobre uczynki, sławić będą Ojca, który jest w niebiesiech.

Tydzień był sukcesem. Skorzystaliśmy wszyscy. Sucha, krótka relacja nie przekazuje bogactwa argumentów i temperamentów. Zabrzmiało też kilka tonów tradycyjnych, apologetycznych, nawet agresywnych, ale — *varietas delectat.*

Organizatorom należy się wdzięczność za w pełni udaną imprezę.

Ks. Michał Czajkowski

MATEMATYKA I SZTUCZNE MYŚLENIE

E. Nagel i J. R. Newman *Twierdzenie Gödla*, Warszawa 1966, PWN, Seria „Omega", str. 90, tłum. Barbara Stanorz.

Bertrand Russel, jeden z najwybitniejszych logików-matematyków naszych czasów, powiedział trochę żartobliwie (ale całkiem na serio): „Czysta matematyka jest dziedziną, w której nie wiadomo, o czym się mówi, nie wiadomo też, czy to, co się mówi, jest prawdziwe" (str. 15). Tradycyjna koncepcja matematyki jako nauki o ilości musiała ostatecznie upaść. W świetle ostatnich badań stało się jasne, że matematyka

ustala, jakie zdania logiczne wynikają z innych zdań przyjętych w charakterze aksjomatów. Jest więc nauką o wynikaniu. Nie interesuje się treścią zdań, lecz związkami, jakie zachodzą pomiędzy zdaniami. Owszem, matematyk czasem posługuje się pojęciami, które w języku potocznym mają dobrze określone znaczenie. Mówi np.: „liczba a jest większa od liczby b", ale gdy tę samą informację zechce przekazać innemu matematykowi, napisze krótko: „a > b" i nie będzie go więcej interesować, co oznaczają litery „a", „b" i symbol „>"; będzie je traktował tylko jako znaki, którymi wolno się posługiwać jedynie według z góry ustalonych reguł. Co oznaczają same symbole, matematyk nie wie i nie musi wiedzieć. Z góry ustalone reguły dotyczące używania znaków powiadają np., że jeśli napiszę „a > b"; oraz „b > c", to wolno mi również napisać „a > c". Jest to prosty przykład wnioskowania na podstawie czysto formalnych reguł. Za poszczególne znaki można podstawić odpowiednie słowa z języka potocznego, wcale niekoniecznie z zakresu tzw. pojęć matematycznych. Np. za „a" podstawmy słowo „Andrzej", za „b" — „Bronisław", za „c" — „Czesław", a za „>" — zwrot „uczy się lepiej od", wówczas nasze wnioskowanie przybiera łatwo zrozumiałą postać: ze zdań: „Andrzej uczy się lepiej od Bronisława" i „Bronisław uczy się lepiej od Czesława" wynika zdanie: „Andrzej uczy się lepiej od Czesława". Z tym, że matematyka zupełnie nie interesuje, czy naprawdę A. uczy się lepiej od B., a B. od Cz. (to niech rozstrzyga wychowawca ich klasy, który wcale nie musi być matematykiem), lecz jedynie sam logiczny związek zawarty w okresie warunkowym: „j e ż e l i pierwszy uczy się lepiej od drugiego i drugi lepiej od trzeciego, t o pierwszy uczy się lepiej od trzeciego". Na tym przykładzie wyraźnie widać, jak bliską krewną matematyki jest logika — nauka o prawach ludzkiego myślenia. „Jedyną kwestią interesującą badacza w dziedzinie czystej matematyki (w odróżnieniu od kogoś, kto stosuje matematykę w rozważaniach o pewnym określonym przedmiocie) jest — powtarzamy — to, czy twierdzenia, które przyjmuje, są istotnie k o n i e c z n y m n a s t ę p s t w e m l o g i c z n y m założeń wyjściowych, nie zaś to, czy owe założenia (postulaty) i wnioski z nich wyprowadzone są prawdziwe". (str. 14). Z tym — możemy jeszcze dodać — że matematyk dopiero wtedy będzie w pełni zadowolony, gdy uda mu się potoczny język przełożyć na symbole, a rozumowania zastąpić czysto formalnymi operacjami. Że nie jest to tylko rodzajem intelektualnej rozrywki — okazało się szczególnie wyraźnie w naszych czasach. Tzw. „mózgi elektronowe" potrafią pracować tylko w języku symboli, ich „myślenie" polega na bardzo szybkim wykonywaniu pewnych fizycznych procesów. Upraszczając można powiedzieć, że każdy stan w maszynie odpowiada jakiemuś zapisowi; każdy proces, czyli przejście od jednego stanu do drugiego, — jakiemuś wynikaniu jednego zapisu z drugiego. Ciąg takich wynikań daje w efekcie to, co bylibyśmy skłonni nazwać rozumowaniem.

Matematycy już dawno postawili sobie dwa niepokojące pytania: Czy z aksjomatów, na których jest zbudowany podstawowy dział matematyki — arytmetyka, wynikają wszystkie możliwe twierdzenia arytmetyczne? Czy z tych aksjomatów nie wynikają przypadkiem twierdzenia, które by nawzajem sobie przeczyły? Pierwsze pytanie to tzw. problem zupełności aksjomatycznego systemu arytmetyki, drugie — problem niesprzeczności arytmetyki. Są to zagadnienia nie nowe. W zastosowaniu do geometrii dyskutowane już właściwie od czasów Euklidesa (III w. przed Chr.). W XIX w. udało się wykazać, że zarówno geometria Euklidesa, jak i powstałe wówczas geometrie nieuklidesowe są systemami niesprzecznymi wtedy i tylko wtedy, jeżeli niesprzeczna jest arytmetyka. Może geometrzy uznali to rozwiązanie, ale na pewno nie ucieszyli się nim arytmetycy. Długowiekowe doświadczenia ludzkości w zakresie powodzenia wszelkiego rodzaju rachunków można uznać za solidną rękojmię zaufania do arytmetyki, ale matematycy niechętnie odwołują się do takich kryteriów. Wprawdzie dotychczas nie znaleziono dwóch sprzecznych ze sobą twierdzeń arytmetycznych — to jest niewątpliwie okoliczność pocieszająca, lecz o wiele przyjemniej byłoby mieć pewność, że się takich twierdzeń nigdy nie znajdzie. Wielu myślicieli pracowało nad zbudowaniem tzw. absolutnych dowodów niesprzeczności arytmetyki. Chodziło o dowody absolutne, tzn. takie, które nie odwoływałyby się do niesprzeczności innych gałęzi matematyki. Co by np. powiedzieli geometrzy, gdyby arytmetycy wykazali, że arytmetyka jest niesprzeczna wtedy i tylko wtedy, gdy niesprzeczna jest geometria?

W r. 1931 w niemieckim czasopiśmie „Monatshefte für Mathematik und Physik" (t. 37 /1961/ str. 173—198) ukazał się artykuł pt.: *O formalnie nierozstrzygalnych zdaniach „Principia Mathematica" i systemów pokrewnych.* Jego autorem był Kurt Gödel, 25-letni podówczas matematyk z Wiednia. (Wspomniane w tytule artykułu *Principia Mathematica* są znanym dziełem Alfreda N. Whiteheada i Bertranda Russela dotyczącym badań z zakresu podstaw matematyki). Praca Gödla zamknęła jeden rozdział w historii matematyki. Zagadnienie niesprzeczności i zupełności aksjomatycznego systemu arytmetyki zostało rozstrzygnięte. Choć może inaczej niż się tego spodziewano.

Pierwszym wnioskiem rozumowań Gödla było skromne zdanie, które można sformułować w postaci okresu warunkowego: jeżeli system aksjomatyczny arytmetyki jest niesprzeczny, to jest on niezupełny. Niezupełny — tzn. z układu zdań przyjętych jako aksjomaty nie można wydedukować całej arytmetyki. Gdyby układ aksjomatów poszerzyć o nowe zdania, to i tak pozostaną pewne prawdziwe twierdzenia arytmetyczne, których nie da się z tego układu wyprowadzić. Prawdą jest, że do każdego twierdzenia można dobrać takie aksjomaty, z których by twierdzenie wynikało, ale nie jest prawdą, że można znaleźć takie aksjomaty, z których by wynikały wszystkie twierdzenia arytmetyki. „...me-

toda aksjomatyczna kryje w sobie zasadnicze ograniczenia. Wbrew dawniejszym mniemaniom świat prawd arytmetycznych nie daje się systematycznie uporządkować przez ustalenie raz na zawsze zbioru aksjomatów, z których k a ż d e prawdziwe zdanie arytmetyczne można by wywieść w drodze formalnej" (str. 66).

Drugi wniosek jest równie pesymistyczny: jeżeli arytmetyka jest niesprzeczna, to jej niesprzeczności nie można udowodnić za pomocą żadnego rozumowania, które dałoby się odwzorować w formalnym języku arytmetyki. Pojęcie odwzorowania odgrywa bardzo ważną rolę w całym rozumowaniu Gödla. Zrozumiemy je na przykładzie: gdyby ktoś przetłumaczył angielską książkę na język polski, ale posługując się wyłącznie słownikiem takim, że jednemu słowu angielskiemu odpowiadadałoby zawsze jedno słowo polskie i dwom różnym słowom angielskim odpowiadałyby zawsze dwa różne słowa polskie, to można by powiedzieć, że książka napisana po angielsku znalazła odwzorowanie w języku polskim.

Drugi wniosek Gödla nie oznacza, iż nigdy nie uda się wykazać niesprzeczności arytmetyki. Oznacza tylko, że nie da się tego zrobić za pomocą skończonej ilości kroków dowodowych, które można by było „przetłumaczyć" na język arytmetyki. Ewentualny dowód niesprzeczności arytmetyki musiałby się opierać na mocniejszych regułach wnioskowania, aniżeli te, którymi posługuje się arytmetyka. Ale wówczas „logiczny status" tych reguł mógłby budzić jeszcze większe zastrzeżenia niż niesprzeczność samej arytmetyki. „Gödel udowodnił, iż nie można okazać wewnętrznej, logicznej niesprzeczności wielu systemów dedukcyjnych — np. elementarnej arytmetyki — bez zastosowania tak skomplikowanych środków dowodowych, że ich własna niesprzeczność wewnętrzna jest równie wątpliwa, jak niesprzeczność owych systemów. W świetle tych wyników wszelka ostateczna systematyzacja wielu ważnych dziedzin matematyki jest nieosiągalna; nie można też uzyskać żadnej absolutnie pewnej gwarancji ich wewnętrznej niesprzeczności". (str. 11)

Osiągnięcia Gödla wykraczają daleko poza dziedzinę arytmetyki. Wykazują one istotną słabość metody aksjomatycznej. Wstępne założenia — aksjomaty — nie są w stanie ograniczyć pomysłowości człowieka w wynajdywaniu coraz to nowych sposobów i reguł dowodzenia. Twórczej intuicji nie da się w pełni zastąpić suchym formalizmem. Abstrakcyjne twierdzenia Gölda wydają się prowadzić do jeszcze bardziej konkretnych wniosków. Wszystkie znane nam dziś „mózgi elektronowe" pracują tylko w oparciu o „wbudowane" w nie przez konstruktorów „programy". „Programy" te są właściwie nie czym innym jak tylko regułami wnioskowania podlegającymi wszelkim rygorom metody aksjomatycznej. Zgodnie z twierdzeniami Gödla dla maszyny zbudowanej według pewnego „programu" istnieje dowolnie wiele takich problemów,

których rozwiązanie nie leży w możliwościach maszyny określonych programem. Chcąc rozwiązać konkretny problem arytmetyczny zawsze można zbudować taką maszynę, która byłaby go w stanie rozwiązać. Nie można jednak zbudować maszyny zdolnej rozwiązać wszystkie zagadnienia należące nawet do tak stosunkowo prostego systemu, jakim jest arytmetyka. Racja tych ograniczeń nie leży w niedoskonałości technicznych rozwiązań dzisiejszych maszyn liczących. Kryje się ona w samej idei liczącej maszyny. Jak długo programowanie maszyn odbywać się będzie według zasad sformalizowanego systemu aksjomatycznego — a innych możliwości nie widać — tak długo gödlowskie ograniczenia pozostaną w mocy.

Czy więc rozum człowieka posiada jakąś istotną przewagę nad maszynami? Nagel i Newmann piszą na ten temat: „Umysł ludzki jest, być może, ograniczony; zapewne istnieją problemy matematyczne, których nie zdoła on rozwiązać. Ale jeśli nawet tak jest, to umysł ludzki zdaje się dysponować zasadniczo większymi możliwościami wykonywania operacji niż maszyny, które obecnie potrafimy obmyśleć". (str. 70—71). Trzeba jednakże odnotować i stanowisko przeciwne, według którego „odkrycia Gödla nie świadczą o istnieniu zasadniczej przewagi umysłu ludzkiego nad maszynami matematycznymi; maszyna może bowiem, podobnie jak człowiek, dowieść, że pewnego zdania nie może udowodnić, a także — że jeśli jej program jest niesprzeczny, to zdanie to jest prawdziwe". (przyp. tłumacza na str. 88). W każdym razie twierdzenie Gölda wskazuje, że działalność ludzkiego intelektu nie może zostać w pełni sformalizowana, myślowej aktywności człowieka nie da się wtłoczyć w sztywne ramy systemu aksjomatycznego. Prawdą jest również, że żadna ze znanych dziś maszyn matematycznych nie potrafi pracować inaczej jak tylko wewnątrz tych ram.

E. Nagel i J. R. Newman kończąc swoje refleksje na temat filozoficznych aspektów twierdzenia Gödla piszą: „Ograniczone możliwości maszyn liczących nie świadczą z kolei o tym, że zjawisk życia w ogóle, a funkcjonowania umysłu ludzkiego w szczególności, nie można wyjaśnić w terminach fizyki i chemii. Twierdzenie Gödla o niezupełności nie przemawia ani za, ani przeciw takiemu ich wyjaśnianiu. Twierdzenie to wskazuje natomiast, że struktura i działalność umysłu ludzkiego jest daleko bardziej złożona i subtelna niż budowa i sposób funkcjonowania którejkolwiek z maszyn, jakie dziś potrafimy zaprojektować. Dzieło Gödla jest znakomitym przykładem tej złożoności i subtelności. Skłania ono nie do zwątpienia, lecz do wzmożonej ufności w potęgę twórczego umysłu". (str. 71).

Ks. Michał Heller

SPOTKANIA

SYTUACJA W POZAKATOLICKIM CHRZEŚCIJAŃSTWIE

Dr Carson Blake, który w roku 1966 objął stanowisko sekretarza generalnego Światowej Rady Kościołów, (piastowane uprzednio przez dr Visser't Hoofta), udzielił przed paroma miesiącami wywiadu przedstawicielowi „Informations Catholiques Internationales". Przebiegał on tak:

Redaktor ICI: Jak przedstawia się obecnie sytuacja na terenie Kościołów — członków Rady? Czy można mówić o „kryzysie wiary"?

Dr Carson Blake: Nie mógłbym stwierdzić w sposób tak generalizujący, że w naszych Kościołach panuje kryzys. Podobnie jednak jak w Kościele katolickim, są w nich teologowie, którzy wysuwają bardzo poważne kwestie dogmatyczne, związane z komunikowaniem wiary człowiekowi współczesnemu. Rada Kościołów jako taka składa się jednak z Kościołów, które wyznają wiarę w różnych jej tradycjach, łącznie z całkiem ortodoksyjną tradycją pojmowania klasycznych chrześcijańskich doktryn Stworzenia, Wcielenia, Odkupienia itd. Opinia Rady jest taka, że tych, którzy radykalnie krytykują stare dogmaty należy traktować w sposób duszpasterski, tak jak to proponował Jan XXIII, nie zaś w sposób jurydyczny.

Redaktor ICI: Czy istnieje konflikt między waszą młodzieżą i innymi grupami postępowymi, a instytucjami kościelnymi, do których należą?

Dr Carson Blake: Owszem, i jest on dzisiaj chyba ostrzejszy niż w innych epokach, chociaż nie trzeba zapominać, że zawsze istnieje konflikt między młodzieżą, a starszymi i jego tłem jest zawsze zbytnia, zdaniem młodych, powolność zmian. Nie jest to także czymś specyficznym dla Kościołów, bo to samo jest widoczne w życiu politycznym i kulturalnym i we wszystkich w ogóle instytucjach społecznych.

Myślę, że kierownicy Kościołów powinni traktować krytyki młodej awangardy jak najbardziej poważnie, i że zmiany powinny być realizowane znacznie szybciej niż mają oni zwykle ochotę to robić. Nie powinniśmy pozwolić na to, by tendencje konserwatywne, które wszyscy już mamy, tamowały drogę odnowy. Wydaje się oczywiste, że jest ona wolą Boga dla naszych czasów.

Redaktor ICI: Na czym polegają konkretnie owe konflikty, o których była mowa?

Dr Carson Blake: Najpoważniejszy ze stawianych dzisiaj problemów teologicznych to, moim zdaniem, problem hermeneutyki, problem języka. Osobiście uważam, że bez jakiejś wspólnej platformy rozumienia i interpretacji Biblii, tradycyjne dogmaty stracą wpływ na obecne pokolenie. Trzeba także rozróżniać między Biblią jako autorytetem (co akcen-

tuje protestantyzm), a Biblią jako źródłem wiary czyli inspiracji życia, co protestantyzm również docenia. Kościół katolicki udostępnił ostatnio bardziej Biblię, w tłumaczeniu na języki żywe, swoim wiernym, i myślę że bezpośredni kontakt z nią może wzmocnić wiarę we wszystkich naszych Kościołach. Trzeba oczywiście zachęcać do krytycznych studiów historycznych, ale Biblia może być także rozumiana i używana całkiem poprawnie bez znajomości wszystkich naukowych problemów egzegetycznych i hermeneutycznych, jakie mają teologowie.

Drugie źródło konfliktów to fakt że najmłodsi chrześcijanie dość powszechnie oskarżają władze swoich Kościołów o niezgodność czynów ze słowami. Zaczynają na przykład mówić: „Mamy już dość dyskusji, z których nie wyciąga się konsekwencji w konkretnych posunięciach. Jeśli na przykład nie możemy przyjmować komunii wspólnie z naszymi chrześcijańskimi przyjaciółmi, to wprowadzimy z powrotem, tak jak w Holandii, agape *z czasów Nowego Testamentu i Kościoła apostolskiego".*

Obawiam się, że jeśli my wszyscy, którzy za cały ten stan rzeczy odpowiadamy, nie zaczniemy realizować szybciej naszych zadań ekumenicznych, to młodzi mogą porzucić z czasem nasze oficjalne sakramenty i zastąpić je innymi sposobami dawania wyrazu ich jedności ekumenicznej.

Jest wreszcie trzeci punkt konfliktu. Kościół zawsze był i konserwatywny i rewolucyjny jednocześnie. Młodzi uważają na ogół, że w tej chwili nie jest dostatecznie rewolucyjny, w sensie politycznym i społecznym, że świat XX wieku wymaga bardziej zdecydowanych postaw. Domagają się z naciskiem identyfikacji naszych Kościołów z ubogimi, z prześladowanymi, z tymi wszystkimi co są w niedoli. Oczywiste jest, że to nasz obowiązek ale powiązani jesteśmy wszyscy z ustalonymi potęgami i stąd trudność w podjęciu tego wyzwania.

Redaktor ICI: Czy konflikty te występują wyraźniej w jakichś określonych rejonach?

Dr Carson Blake: Nie. Wydaje mi się, że choć poszczególne problemy występują w rozmaitych formach w różnych krajach, to kwestie podstawowe i podstawowe motywacje są te same wszędzie. Wszyscy żyjemy dziś pod grozą atomowego unicestwienia, wszyscy stoimy wobec gwałtownych przemian moralnych, spowodowanych przez technikę współczesną, to znaczy urbanizację, eksplozję demograficzną itd. Niepokój młodych, oskarżenie, które rzuca starszym, tym co dorośli jeszcze przed Hiroszimą, to więc zjawiska zrozumiałe i dobrze że tak jest. Narzucona nam jest po prostu wspólnota w skali świata, narzucają nam ją same fakty, które, jak wierzę, są w ręku Boga.

Kwestie dogmatyczne budzą oczywiście żywsze zainteresowanie w starym świecie (w Europie, w Ameryce), aniżeli w Azji, w Afryce

czy w Ameryce Łacińskiej. W Trzecim Świecie, przemiany społeczne związane z niepodległością młodych narodów zmuszają młodych do wyborów bardziej politycznych niż teologicznych. Lecz dynamiczne elity młodzieży chrześcijańskiej, tak protestanckiej jak katolickiej, inspirują się w istocie wszędzie odnową biblijną, która jest dziełem pokoleń poprzednich. Wielu młodych czerpie dziś społeczne i osobiste ideały z Pisma Świętego, gdy tymczasem starsi zadowalają się stwierdzaniem, że Biblia jest prawdziwa, lecz nie słuchają wcale co Bóg im poprzez tę Biblię mówi.

Redaktor ICI: Czy w prawosławiu wszystkie te kwestie nie przedstawiają się inaczej niż w protestantyzmie?

Dr Carson Blake: Stosunki między Kościołami prawosławnymi a protestanckimi w Radzie są dopiero na pierwszym etapie drogi do wzajemnego zrozumienia. Moje wrażenie jest takie, że przed Kościołami prawosławnymi stoją takie same trudności z młodzieżą i z radykałami, jakie mają Kościoły protestanckie. Nie uważam, aby trudności te należało uważać za pretekst do odwrotu z drogi ku jedności. Przeciwnie, tym bardziej właśnie potrzebujemy jedni drugich, aby odnowić nasze rozumienie stosunków Tradycji i inspiracji Ducha świętego w kontekście dzisiejszych zjawisk.

Poważne trudności, o jakich wspomniałem, nie mogą nas też skłaniać do rezygnacji z dalszych postępów na drodze dialogu i współpracy między Kościołami Rady a Kościołem rzymsko-katolickim. Bóg rzuca nam wyzwanie, wymagające odnowy wszystkich naszych Kościołów. Najkrytyczniejsze nawet głosy w łonie jednego z nich powinny być słyszane we wszystkich innych.

Tak, istnieje dziś kryzys wiary. Czy jednakże jest to w ogóle do uniknięcia? Podobny jest wszakże los każdego pokolenia, także wtedy, gdy kryzys nie jest rozpoznany jasno. Gdyby każde kolejne pokolenie nie przekazywało mimo to wiary chrześcijańskiej następnemu, Kościół zginąłby. Ale Bóg obiecał, że bramy piekielne nie zwyciężą go.

*

Sporo światła na powyższy wywiad rzuca komentarz z debat Komitetu Centralnego Rady Kościołów w Heraklionie (Kreta), zamieszczony również w „Informations Catholiques Internationales" w trzy miesiące potem.

Aimé Savard pisze w nim między innymi:

Światowa Rada Kościołów znajduje się w tej chwili pod obstrzałem z dwu stron. Jest mianowicie coraz energiczniej krytykowana, i nawet atakowana przez zwolenników „nowej teologii', przez część młodzieży chrześcijańskiej, bardzo surowej wobec instytucji i bardzo niecierpliwie domagającej się zrealizowania jedności. Jednocześnie liczyć się musi

z reakcjami przedstawicieli konserwatywnego ewangelizmu, bardzo nieufnych wobec nowinek teologicznych i samego ekumenizmu. W dodatku, ewolucja Kościoła katolickiego i jego gotowość dialogu każe Radzie liczyć się także z nim, w całej swej działalności. (...)

Dr Carson Blake skomentował jasno swe stanowisko (hamowania radykałów i popędzania konserwatystów) na konferencji prasowej dla obecnych w Heraklionie dziennikarzy. Powiedział: „Jestem surowy dla nowych teologów z jednego tylko powodu: nie chciałbym, aby Kościół rzymsko-katolicki, albo Kościoły nie będące członkami Rady, myślały, że nowa teologia jest oficjalną teologią Światowej Rady Kościołów. Sądzę jednak, że należy słuchać bacznie co te teologie mówią i zachowywać wobec ich zwolenników postawę duszpasterską".

Z Kościołem rzymsko-katolickim sprawa jest dziś dosyć skomplikowana, i przedstawia się dla Rady całkiem inaczej niż jeszcze kilka lat temu. W swym sprawozdaniu w Heraklionie, dr Carson Blake mówił o „oficjalnym wstąpieniu" katolicyzmu do ruchu ekumenicznego w wyniku Soboru. Jest to fakt uznawany już teraz powszechnie w Radzie, w której przestrzega się bardzo wyraźnie dystynkcji między „ruchem ekumenicznym", a samą Radą właśnie, będącą tylko jego instrumentem.

To, że Rzym mógłby się w ten ruch włączyć, wydawało się dawniej całkowitą utopią. Później, z niedowierzającym zdumieniem, śledzono ewolucję katolicyzmu. Dzisiaj okres ten już minął, i w Radzie uznaje się, że Rzym często nawet ma inicjatywę. W każdym razie, nie uważa się już za możliwe podjęcia jakiejkolwiek poważniejszej akcji ekumenicznej czy badawczej nie próbując uczynić tego wspólnie.

Jak wiadomo, od r. 1965 dialog na ten temat jest prowadzony w grupie mieszanej (czternasto-osobowej) Rzym—Genewa. Jej drugie z kolei sprawozdanie zostało potwierdzone przez Papieża i Komitet Centralny w Heraklionie.

Dokument ten postuluje najpierw dystynkcję między Radą Ekumeniczną a ruchem ekumenicznym. Ruch ten definiuje jako „poszukiwanie pełni jedności między chrześcijanami, przy wychodzeniu od komunii częściowej, która już istnieje". W dalszym ciągu jest powiedziane, że „rada ekumeniczna jest uprzywilejowanym instrumentem tego ruchu", oraz że Kościół katolicki ze swej strony „ma w nim swój duży wkład, szczególnie od czasu drugiego Soboru Watykańskiego".

Nasuwa się więc pytanie: czemuż Kościół katolicki nie wstępuje wobec tego do Rady Kościołów? Nie sądzi się już, by były tu przeszkody rzędu doktrynalnego, i stwierdzają to jasno autorytatywne głosy katolickie. Trudności praktyczne są jednak tak wielkie, że możliwość ta musi być odsunięta na jakąś nieokreśloną bliżej przyszłość. Polegają one na tym, że Kościół katolicki jest wszak Kościołem uniwersalnym, a Rada jest zgromadzeniem Kościołów lokalnych.

Istniałaby teoretycznie ewentualność takiej reprezentacji w Radzie, która opierałaby się na lokalnych konferencjach episkopatu, stanowiących w tym wypadku odpowiednik lokalnych Kościołów, z których Rada się składa. Zmieniłoby to jednak całkowicie jej obecny skład i układ sił, co dla niektórych jej członków jest dość niepokojące. Dodać trzeba, że w praktyce Rzymowi też nie zależy specjalnie na wstąpieniu do Rady, bo jego obserwatorzy i tak mają w niej autorytet taki sam, czasem może większy, niż delegaci niektórych Kościołów-członków.

*

W tej sytuacji coraz większego znaczenia nabiera grupa mieszana, i w sprawozdaniu, o którym mowa wyżej, jej członkowie domagają się rzeczywiście rozszerzenia jej składu i ewentualnie kompetencji. Tym jaśniejsze jest także, że dr Carson Blake pragnie zachować dystans wobec co radykalniejszych teologii. Są to już jednak trudności płynące nie z podziałów, lecz przeciwnie, z coraz bardziej realnej jedności, choć w braku przemawiających do wyobraźni aktów oficjalnych, opinia publiczna nie zawsze zdaje sobie sprawę, jaki jest tu naprawdę stan faktyczny.

Anna Morawska

WŚRÓD KSIĄŻEK

JAK WIERZĘ I JAK NIE WIERZĘ

JOHN A. T. ROBINSON: ALE W TO, TO JUŻ NIE WIERZĘ*)

Począwszy mniej więcej od trzeciego roku Soboru, w publicystyce chrześcijańskiej dominowała refleksja „na nie". Były to lata kościelnego, a potem całkiem już fundamentalnie teologicznego rewizjonizmu, który polegał głównie na wybuchu tłumionej długo szczerości, lub po prostu zniewolonego długo myślenia, i sprowadzał się przede wszystkim do zrozumiałej w takim wypadku reakcji: do stwierdzania z naciskiem, i nawet agresywnie, że w pewne postawy, struktury, sformułowania nie wierzy się, gdyż albo znaczą nie to co znaczyć winny lub w ogóle przestały być znaczące.

W ostatnich latach zarysowała się wyraźna zmiana tego klimatu. Wszędzie: w książkach, w czasopismach, w zorganizowanych lub tylko przyjacielskich grupach odnowy, pojawiać się zaczęły próby powiedze-

---

*) John A. T. Robinson, Bishop of Woolwich *But That I can't Believe!*, London 1967, Collins.

nia sobie już nie: „w co nie wierzę”, jak dawniej, tylko: „jak wierzę”. Jak, wobec tego wszystkiego, po tym wszystkim, co przyniósł wstrząs rewizjonizmu, przedstawia się w moich prawdziwych myślach i słowach *credo* chrześcijańskie.

Wydana u nas przez „Więź”, w tomie debat o „uczciwości wobec Boga”, książka J. A. T. Robinsona *Honest to God* wyprzedziła o parę lat ten etap „wyznań wiary” na obszarze katolickim, lecz zarazem, przez sam rozgłos, którego nabrała, również wśród katolików, dała do niego pierwszy asumpt. O to w niej zresztą oczywiście chodziło. Biskup Woolwich, jak sam nieraz twierdzi, ma jeden pogląd główny, bardzo prosty: że mianowicie, jeśli wiara chrześcijańska nie stanie się z powrotem czymś odnoszącym się bezpośrednio do prawdziwego życia zwykłych ludzi, czymś tak żywym dla nich i oczywistym, że będą mogli i chcieli o tym mówić (tak jak czynili to przecież, spontanicznie, chrześcijanie dawnych wieków, oraz całkiem tradycyjne „pobożne” osoby jeszcze dzisiaj), to żadna archeologiczna cytatologia, żadne najmisterniejsze uzgodnienia i precyzacje uczonych „mandarynów” nie uratują od tragicznej porażki wszystkich dziedziców naszej Tradycji. Najwzorowszy nawet porządek w „zamkniętym obwodzie” jest bez znaczenia jeśli obwód jest właśnie „zamknięty”, jeśli „mandarynów” nikt już prawie nie rozumie (ani się stara), a ich „porządek” nie zdaje się odnosić do niczego w ogóle.

Trudno (choć jak uczy niejedno doświadczenie — można!) nie widzieć naglącej słuszności tego poglądu: można oczekiwać, że ktoś złoży zepsute radio w ręce elektrotechnika, choć nie rozumie wcale jego czynności i wiedzy, i są mu one obojętne. Ale nie można, myśląc choć przez chwilę poważnie, liczyć na to, że dzisiejsi ludzie mogą naprawdę przeżywać i organizować własne życie, jego najgłębsze decyzje i inspiracje, jego cały kierunek, według „wiary”, której treści nie umieją sobie nawet wypowiedzieć sami, bez specjalistów, i która w „specjalistycznych” ujęciach nie ma już nieraz żadnych nawiązań do spraw i myśli, którymi żyją.

Nic dziwnego, że tak rośnie wszędzie fala „rachunków sumienia” i że tak wielu chrześcijan próbuje powiedzieć wreszcie „jak wierzą”. Czynią to nieraz w języku tak już na wskroś ich własnym, że rodzi różne określenia niepokojące, dla tych ludzi szczególnie, którzy nie zdają sobie sprawy, iż są to najdosłowniej, najpoważniej „wyznania wiary”. Chrześcijaństwo „świeckie”, „bezreligijne”, „radykalne”, „chrześcijański ateizm” nawet, to wszystko w jakimś sensie właśnie próby „przekładów żywych” naszej Tradycji, nie zaś, jak by się czasem zdawać mogło, jej krytyki, czy zgoła zdrada.

Jedną z modelowych (bo też najbardziej popularnych) prób wypowiedzenia po dzisiejszemu pewnych treści chrześcijańskiego *credo* jest niewielka książeczka, właśnie biskupa Woolwich, zatytułowana cha-

rakterystycznym zdańkiem, które najrzadziej może słyszą księża (pocóż ich martwić, albo gorszyć!), lecz które jest poza tym bardzo znajome: „Ale w to, to już nie wierzę!" Książeczka składa się z krótkich artykułów, drukowanych w popularnych magazynach świeckich (a więc pomyślanych także jako informacja dla niewierzących), oraz z paru dłuższych nieco esejów, adresowanych już głównie do chrześcijan. W ostatnim rozdziale, John A. T. Robinson formułuje jeszcze raz cel główny całej swej twórczości, a rozdziały pozostałe (o rozumieniu np. Wniebowzięcia, Zmartwychwstania, Piekła, Aniołów, „potrzeby" Boga itp.) są niejako jego najprostszą i najwymowniejszą egzemplifikacją.

Z tego więc również względu: jako przyczynek do naszej własnej dyskusji o „uczciwości wobec Boga" książka ta może być dla czytelnika polskiego interesującym przykładem literatury mówiącej „jak wierzę".

Biskupa Woolwich nie jest łatwo streszczać. Po pierwsze, bo zazwyczaj drukuje swoje teksty już streszczone, to znaczy odcedzone z wody, i po drugie bo to właśnie j a k sam pisze jest zarazem tym o co mu głównie chodzi: przekładem martwych formuł na treści żywe, i krętych „kapliczkowych" eufemizmów na zwyczajną rozmowę. Dlatego lepiej zawsze, żeby mówił sam.

Gdy przemawiam, i odpowiadam na pytania, zdaję sobie często sprawę, że pytanie prawdziwe, niewypowiedziane, lecz przemykające się wszędzie brzmi: o co mu tak naprawdę chodzi? Co nim miota? Co się kryje za tym co mówi i pisze? Spróbuję więc, ryzykując, że się powtarzam, i że niejedno opuszczam, powiedzieć możliwie najprościej co jest moją najgłębszą troską.

Jedna z recenzji z Honest to God *kończyła się zdaniem: „W gruncie rzeczy, książka nie jest esejem z zakresu nieortodoksyjnej teologii, tylko śmiałą próbą ewangelizacji". Tę ocenę przyjmuję. Moją pasją podstawową jest pasja misyjna. Tylko że ta misja jest czymś innym niż dawniej. (...)*

Zilustruję to na przykładzie słowa, które dla obecnego pokolenia, jak też zresztą dla wszystkich innych, stoi w samym centrum chrześcijańskiej refleksji i chrześcijańskiego zaangażowania. Mam na myśli słowo „Bóg" i rzeczywistość, którą oznacza.

W przeszłości, w misyjnej służbie Kościoła, zakładano, że jest to coś, co dla nas stanowi centralną oś życia, i mamy to teraz przekazać poganom, gdzieś na dalekich peryferiach cywilizacji. Dzisiaj jednak dalecy są nie poganie, tylko samo słowo Bóg. U większości ludzi jest tak, że jeśli Bóg wchodzi w grę w ogóle, to gdzieś właśnie na peryferiach ich codziennego doświadczenia, i już wtedy gdy wszystkie naprawdę istotne skojarzenia i powiązania zostały dokonane, tak że wchodzi On w grę niejako dodatkowo, ponad czy poza nimi, nie zaś w nich i poprzez nie.

Właśnie to skłoniło mnie do zakwestionowania obrazów Boga „gdzieś w górze", czy „gdzieś poza". Nie ma w nich oczywiście nic złego, jeśli

tylko czynią Boga czymś rzeczywistym dla ludzi, jak to miało miejsce dawniej i niewątpliwie miewa miejsce jeszcze dzisiaj w wielu wypadkach. Bardzo często jednak ich skutek dzisiaj jest taki, że lokalizuje się Boga w jakimś obszarze doświadczeń, w którym już się samemu nie żyje żadną naprawdę żywą częścią siebie...

Innymi słowy, przestaje On, ex definitione, być Bogiem. Nie jest już ens realissimum, czymś najbardziej rzeczywistym w świecie. Dla wielu ludzi, i przyznajmy przecie — dla wielu młodych chrześcijan, jest nawet tak, że mówić o Bogu to wprowadzać do rozmowy coś, co jest niezwykle dalekie od najgłębszych zainteresowań, nieraz bardzo problematyczne, całkiem w każdym razie marginesowe w stosunku do rzeczy naprawdę pasjonujących.

Czy więc cała ta mowa o Bogu w ogóle coś wnosi, coś dodaje? Oto pytanie, które wszyscy jesteśmy zmuszeni postawić. I dlatego właśnie obwieszczanie Ewangelii jako takiej ma dzisiaj zawsze, w pewnym sensie, misyjny charakter. Trzeba nam zacząć od własnych przekonań i przeświadczeń.

Cóż więc czynić w tej sytuacji? Jestem przekonany, że wyjściem jest droga, którą nazwałem „zaczynaniem od drugiego końca". Czyli nie od słów, od doktryn, od definicji, tylko od tego co jest dla ludzi najbardziej rzeczywiste. Jest to podejście indukcyjne, jak w całej nauce współczesnej. Ale ludzie muszą też nabrać przekonania, że teologia, jak i inne nauki, jest autentycznie otwartym szukaniem prawdy, w którym wyniki nie są przepisane z góry. (...) „Zaczynanie od drugiego końca" nie jest przepisem na ujęcia raczej negatywne niż pozytywne. Znaczy jednak, że droga prowadzić musi od doświadczenia do autorytetu, od stosunków międzyludzkich do Objawienia, od immanencji do transcendencji raczej niż odwrotnie...

Jeśli więc chcemy, by Bóg stał się rzeczywisty dla nas samych, czy też dla innych, musimy zaczynać też od tego, co jest rzeczywiste naprawdę, co jest naprawdę najważniejsze. Będzie to różne u różnych jednostek. Sądzę jednak, że są wartości wspólne dla mego pokolenia, mimo że jest ono tak przemieszane i tak rozbite. Od nich trzeba zaczynać. Wymienię bardzo pobieżnie sześć z nich:

1. Istnieje, bardzo rzeczywisty, zmysł uczciwości, który dzielą artyści, uczeni, nawet technicy (z ich lojalnością wobec metod, materiału itd.), i uczciwości tej nie można naruszać, nie bankrutując.

2. Jest namiętne poczucie sprawiedliwości, o którym świadczy mnóstwo zjawisk współczesnych.

3. Z poczuciem sprawiedliwości łączy się niesłychanie rzeczywiste poczucie solidarności z cierpieniem, i także z grzechem innych ludzi. W jednym z ostatnich listów o Wietnamie, który dostałem, pytano mnie, czy polecę do Hanoi, żeby móc powiedzieć Amerykanom: jeśli będziecie bombardować dalej, będziecie bombardować nas. Bez względu na

to, czy ktoś zgadza się z tym politycznie czy nie, lub — jeśli się zgadza — czy uważa to za metodę najbardziej skuteczną, trudno nie dostrzec w tym czegoś z identyfikacji „cierpiącego Sługi".

4. Elementem tej solidarności jest z kolei nieodparte poczucie odpowiedzialności, poczucie, że rzeczywiście „jest się stróżem brata swego". Czyni ono samą myśl o odwrocie od jakichś form państwa dobrobytu i jakichś form walki z nędzą — moralną niemożliwością.

5. Istnieje i łączy się z tym wszystkim poczucie, że ważne ponad wszystko są osoby ludzkie, i to dla nich samych, nie dla czego innego.

6. Wiąże się z tym ściśle wrażliwość na jakość stosunków międzyludzkich, i ta jakość staje się nawet prawdziwym testem moralności, znacznie bardziej obowiązującym niż jakieś zewnętrzne reguły.

Są to wszystko postawy zakorzenione bardzo głęboko i bardzo daleko mogące prowadzić. Różnica między „ja — ty", a „ja — to" jest na przykład rzeczywista i znacząca dla pokolenia, dla którego klasyczne dystynkcje między czasem a wiecznością, Bogiem a światem znaczenie mieć przestają. I jest to, jak sądzę, dobra droga do teologii, to znaczy do pojmowania rzeczywistości ostatecznej jako osobowej. Droga Wcielenia, prowadząca przez pewne, twarde drzwi zwyczajnych przeżyć ludzkich i zwyczajnych ludzkich stosunków.

W swych krótkich rozmowach o tych prezentacjach wiary, które bądź są pomijane zażenowanym milczeniem, bądź budzą desperackie: „ale w to, to już nie wierzę", biskup Robinson rzeczywiście „zaczyna od drugiego końca". Najpierw omawia najpowszechniej panujące nieporozumienie, to mianowicie, że dla wielu ludzi nie jest jasne, co jest istotną treścią wiary biblijnej, jakie pytania są w niej rozstrzygające, a jakie są dopiero na drugim miejscu. Właśnie „od drugiego końca" od strony myśli ludzi, którzy mówią bezradnie: „ale w to..." widać najlepiej jak tu się sprawy naprawdę mają.

Ale w to, to już nie wierzę! Bardzo typowa dzisiaj reakcja na dużą część chrześcijańskiej doktryny. I coraz to łapię się na uwadze: w tym sensie co myślisz, że masz w to wierzyć — ja też nie!

Ludzie myślą, że być chrześcijaninem znaczy łyknąć cały łańcuszek twierdzeń, których próbka wyglądałaby mniej więcej tak:

W niebie jest Byt, nazywany Bogiem, który zrobił świat tak jak garncarz robi garnek.

Stworzył On Adama i Ewę jako pierwszego mężczyznę i pierwszą kobietę, którzy żyli na tej planecie.

Oni zgrzeszyli i od tego czasu wszyscy musimy znosić konsekwencje tego.

Ażeby jednak uratować sytuację, Bóg przysłał Swego Syna z nieba na ziemię.

Jezus nie miał ludzkiego ojca, tylko Bóg wziął na siebie rolę mężczyzny.

Jako Bóg-człowiek, Jezus mógł robić co tylko zechciał i czasem robił.

Kiedy umarł, Jego ciało znikło w powietrzu i zostało zrekonstruowane w takie, które mogło przechodzić przez zamknięte drzwi.

Potem Jezus poszedł z powrotem w górę, do nieba, gdzie Go zobaczymy, jeśli oczywiście nie będziemy niedobrzy, bo wtedy pójdziemy do piekła.

Jak będzie koniec świata, Jezus wróci na obłoku ażeby zlikwidować ziemskie sprawy.

To jest oczywiście karykatura, lecz podejrzewam, że całkiem spora liczba ludzi tak właśnie wyobraża sobie wiarę, której oczekuje od nich Kościół.

Na pewno w każdym razie, gdy mnie ktoś pyta: czy wierzysz w Narodzenie z Dziewicy, w Zmartwychwstanie i w boskość Chrystusa, odpowiedź: «tak» znaczy dla pytającego, w większości wypadków, że przyjmuję, mniej lub bardziej dosłownie, powyższy obraz. Odpowiedź: «nie» zrozumiano by tak, że nie jestem chrześcijaninem (i powinienem wobec tego zrezygnować z mego urzędu).

Wielu i bardzo różnych ludzi tak właśnie sprawy widzi i chce, żeby tak pozostały.

Rozmaici konserwatyści i bardziej podeszli w latach przedstawiciele kleru uważają, że gdy się nie rzuca jednoznacznego: «tak», rozcieńcza się wiarę i sieje zamęt w umysłach maluczkich.

Lecz również po przeciwnej stronie są ludzie bardzo zainteresowani w tym, by nic takiego nie czynić: istnieje pewien typ humanistów, którzy wolą, aby chrześcijaństwo pozostawało tak tradycyjne i niewiarygodne, jak to tylko możliwe, i uważają za nieuczciwe wymykanie się zeń, gdy ktoś mówi, że po prostu nie jest zainteresowany w bronieniu tego, co oni sami umieją tak łatwo przewrócić.

Tak więc jest się atakowanym z obu stron. Trzeba jednak zebrać się w sobie i odrzucać to fałszywe «albo-albo».

Odpowiedź, którą chcę tu dać, jest bowiem taka, że wierzę głęboko w to, co doktryny te chcą powiedzieć, lecz tradycyjne sposoby ich formułowania kładą aż nazbyt często nacisk na całkiem niewłaściwe miejsce. Wiara zaczyna się wtedy zasadzać na pytaniach, na które odpowiedź może w istocie bardzo dobrze brzmieć: nie wiem, lub nawet — nie.

Podam przykład. Sto lat temu i chrześcijanie i niechrześcijanie myśleli, że prawda księgi Genesis zależy od tego, czy Adam i Ewa byli czy nie byli konkretnymi postaciami historycznymi... Teraz jednak widzimy, że nie było to pytanie właściwe. Można odpowiadać na nie rozmaicie (i rzeczywiście teraz już różni ludzie różnie odpowiadają), i pozostawać chrześcijaninem. Chrześcijaństwo bowiem wiąże nas z pewną interpretacją ludzkiej natury, której klasycznym wyrazem jest opowieść

księgi Genesis, ale nie wiąże nas z żadną poszczególną teorią antropologiczną czy biologiczną.

Tak samo chrześcijaństwo oznacza wyznawanie Chrystusa jako „Boga dla nas". Ale nie wiąże nas z żadnym szczegółowym poglądem na to, skąd się wzięły Jego geny, lub co się stało z molekułami Jego ciała.

Jak mam nadzieję wykazać jasno, przyjmuję, nie mniej zdecydowanie niż inni chrześcijanie, to co autorzy Nowego Testamentu chcą stwierdzić, mówiąc o Narodzeniu z Dziewicy i Zmartwychwstaniu. Ale odmawiam uzależniania tej mojej wiary, czy też wiary innych ludzi, od pytań, na które Nowy Testament nie zamierza wcale odpowiadać, co do których nie może być nigdy pewności, i na które chrześcijanie mogą dawać różne odpowiedzi.

Biblia, zdaniem biskupa Woolwich, mówi o prawdach wiecznych, to znaczy takich, które odnoszą się zawsze do naszego losu, do naszej natury, do obecności i działania Boga. To jest treść, którą przekazują jej relacje i opowieści, i której przede wszystkim innym trzeba w nich szukać. Jest to pogląd zdawałoby się dość już znany. A jednak...

Nawet teraz stare nieporozumienia wciąż się za nami wloką... Na przykład dla przeciętnego człowieka nazwać coś mitem znaczy powiedzieć, że jest nieprawdą. Ale zastanówmy się jeszcze chwilę nad Adamem i Ewą. Są oni rzeczywiści nie dlatego, że byli kiedyś historycznymi ludźmi, tylko dlatego, że mówią nam coś głęboko prawdziwego o nas samych. „Adam" to zresztą po hebrajsku Człowiek. Człowiek przez duże „C". Czyli każdy z nas. Opowieść księgi Genesis podsuwa nam po prostu zwierciadło, abyśmy się mogli w nim obejrzeć.

Jakże dobrze pamiętam wciąż scenkę w moim własnym ogrodzie (nie trzeba aż Raju!) kiedy dzieci były jeszcze małe. Pewnego dnia wszystkie grządki były podeptane.

Dramatis personae: Krzyś od sąsiadów (teraz także syn biskupa), mój Stefan, kot.

Ja: ?!!

Krzysztof: To Stefan!

Stefan: To Kicia!

Adam, Ewa i wąż! A natura ludzka nie zmienia się, jak zaczynamy nosić długie spodnie.

Czy można więc tak pochopnie twierdzić, że historia jest prawdziwa, a mit fałszywy? Czy nie trzeba powiedzieć raczej: historia notuje co raz się zdarzyło, a mit opisuje to, co jest prawdziwe? Adam i Ewa są mitem, bo opisują to, co jest prawdziwe.

I są częścią nas. Nie możemy w żaden sposób oderwać się od nich. Cofajmy się wstecz jak daleko tylko chcemy, a zobaczymy, że ludzka natura była taka zawsze. Dlatego, w micie, Adam i Ewa są na samym początku.

Opowieści księgi Genesis są jednak jeszcze głębsze. Nie są tylko o naszych stosunkach wzajemnych. Opisują, w swoim języku, najgłębsze prawdy życia. Mówią o naszym stosunku do tej rzeczywistości, w której zakorzenione jest samo nasze istnienie, do tej obecności niepokojącej, którą nazywamy Bóg.

Z tego zaś stosunku nie możemy wycofać się nigdy. Możemy próbować nie wiedzieć. Ale miłość Boga nie wypuści nas: Gdzie jesteś Adamie?, Kainie, gdzie jest brat twój, Abel?

Wciąż i wciąż przebijają się do nas w różnych formach, nękają nas te pytania, a jest tak dlatego, że nie są pytaniami postawionymi kiedyś raz, do ludzi, którzy dawno umarli, tylko są nieustannie kierowane do Adama w każdym z nas, i słyszymy je dobrze.

Biskup Woolwich na pierwszym miejscu wśród wartości „rzeczywistych" dla ludzi współczesnych wymieniał uczciwość, a na pięciu dalszych — różne formy miłości i pojednania. Każda prawie z jego rozmów „zaczynanych od drugiego końca" bazuje też istotnie na tych żywych dzisiaj strunach. Bardzo charakterystyczny dla całej książki wydaje się rozdział o Bożym Narodzeniu. Oto więc na zakończenie jego fragmenty:

Ale w to wszystko to już chyba nie możesz wierzyć? W gwiazdy, zatrzymujące się nad żłóbkami, chóry anielskie, Boga, schodzącego na ziemię jak człowiek, jak gość z kosmosu? Nie da się tak naprawdę wierzyć w to wszystko dzisiaj. Powiedz uczciwie, możesz w to wierzyć?

Wiem na pewno, że tak właśnie myśli wielu ludzi. Sądzą też oni, że proboszczowie, a tym bardziej już biskupi, są zobowiązani wierzyć „w to wszystko", bo inaczej nie mogliby być tym, czym są. Domyślają się także chytrze, że być może wielu nie wierzy tak naprawdę, ale nie mogą tego powiedzieć, bo z czegoż by żyli.

W ten sposób właśnie szerzy się mniemanie, że chrześcijaństwo i uczciwość nie mogą chodzić w parze... Jestem przekonany, że to nieprawda.

Niech mi więc będzie wolno powiedzieć pokornie i uczciwie w co wierzę i w co nie wierzę na temat Bożego Narodzenia.

Najpierw w co wierzę. Boże Narodzenie znaczy dla mnie, że w tym dziecku, i w człowieku, który z niego wyrósł, znaleźć można klucz do sensu wszechżycia. Jest ono Dobrą Nowiną o tym, że to, co widzimy w Jezusie, mówi więcej o samym sercu wszechświata niż wszystko, co wiemy skądinąd. Mówi, że właśnie taka jest u samego dna rzeczywistość, jakkolwiek by wyglądały jej powierzchnie, że miłość, właśnie taka miłość jak Jego, jest najbardziej rzeczywistą, najpotężniejszą rzeczą na świecie.

Trzeba olbrzymiej zaiste wiary, żeby w to wierzyć. Wierzyć w to, w świecie takim, jakim go znamy, byłoby nawet niemożliwością, gdyby nie to że właśnie w Jezusie Chrystusie mamy jak gdyby okno, przebite na samą już rzeczywistość ostateczną, na Boga.

Boże Narodzenie stwierdza właśnie to: że Jezus z Nazaretu jest najgłębszą sondą w sens wszechrzeczy jaka jest nam dana. W Nim bowiem docieramy już do samego dna, do opoki miłości, na której osadzony jest wszechświat. Wszechświat jest w samym środku taki jak to, co widzimy na wierzchu w historii Jezusa. Tradycyjny język, mówiąc o tym, mówi o „boskości" Chrystusa.

To więc jest przeświadczenie, które budzi moją namiętną troskę o to, aby także inni dzielili je i postępowali według niego. W imię tej troski jestem gotów rozważyć każdy sposób wyrażania go, który mógłby czynić je bardziej rzeczywistym. I gotów jestem także uznać za zbędne wszystko, co czyni je nierzeczywistym dzisiejszym ludziom, chociaż pomagało tak wielu w przeszłości. (...) Zależy mi znacznie bardziej na tym, by opowieść o Bożym Narodzeniu wyglądała na rzeczywistość, którą jest istotnie, aniżeli na zachowaniu obrazów, które uświęciła patyna czasu. Jeśli pomaga tu mówienie, że rzeczywistość „przebija się" czy „prześwituje" w Jezusie, a nie, że w Nim „schodzi na dół", to na miłość Boską, mówmy tak właśnie.

Ale są jeszcze wszystkie «choinkowe» blaski tej opowieści: gwiazda, anioły, chóry niebiańskie. Były to przyjęte wśród ludzi Biblii sposoby stwierdzania, że «Bóg jest w tym wszystkim». Myślę, że jako poezja wciąż mają magiczną moc wyzwalania nas z naszych małostkowych skorup. Mówią o tajemnicy Bożego Narodzenia. Ale jeśli ich skutkiem dla kogoś jest to tylko, że przenoszą Chrystusa w świat zjawisk bajecznych, to niechże je opuszczą. (...)

Sprawą główną, o którą mi nade wszystko chodzi, jest to, aby było jasne, że Boże Narodzenie jest o realnym świecie, o świecie rakiet i problemów mieszkaniowych, i bezrobocia, o świecie, w którym żyjemy naprawdę. Jezus pokazuje nam, że choć zdaje się niewiarygodne, za tym naszym światem właśnie, u jego dna, jest miłość, nadająca osobom wartość niezniszczalną. A dowodem na opowieść o Bożym Narodzeniu jest opowieść o Zmartwychwstaniu. Miłość jest w końcu silniejsza niż śmierć nawet, gdyż w ten sposób właśnie, w sposób Chrystusa, zbudowany jest świat. Nie obijamy się tylko bez celu po obcym nam wszechświecie. Sens osobowy, który w nim się kryje, przebija się do nas w Jezusie i domaga się od nas służby. Chrześcijanie to nie ludzie, którym co dzień przed śniadaniem udaje się uwierzyć w sześć niemożliwych rzeczy. Chrześcijanie to ci, co zawierzyli temu żądaniu całym życiem zorientowanym na miłość, współczucie i sprawiedliwość dla swych braci.

W innym rozdziale swej książki, biskup Woolwich pisze, że po jakimś odczycie otrzymał pytanie o to, jak uczyłby dziecko doktryny Trójcy Świętej. *Było to jedno z moich najłatwiejszych pytań*, czytamy. *Odpowiedziałem: nie uczyłbym wcale.* W dalszym ciągu mówi oczywiście jak on sam tę doktrynę rozumie, nie o to jednak w tej chwili chodzi. Sam problem książki, a w jakiejś mierze problem całej dzisiejszej sy-

tuacji chrześcijańskiej, postawiony jest w tej krótkiej wzmiance niezwykle jasno. Między treściami podstawowymi Tradycji, które, jak to widać już na powyższych przykładach, są wciąż dla współczesności żywe, a ich odbiorcami, stoi mur słów i wyobrażeń, tak już nieraz martwych, że ludzie nie odważają się poddać ich testowi rozmowy z dzieckiem. O tym fakcie wie każdy, kto z racji swych zajęć lub zainteresowań ma okazję rozmawiać z rodzicami, pragnącymi uczyć dzieci religii, lub bodaj rozmawiać o niej z nimi. Jest to stan rzeczy co najmniej alarmujący. Jeśli więc wielu ludzi próbuje, nawet bez odpowiedniego przygotowania, i nawet dziwacznymi drogami, powiedzieć sobie „jak wierzą", przełożyć wyczuwane wciąż jeszcze treści na język żywy, to trzeba zdawać sobie sprawę, że jest to proces najważniejszy dziś może, najbardziej ożywczy w chrześcijaństwie. Od okresu egzegezy „doktryn" przechodzimy do okresu „wyznań wiary", i to może, bardziej niż wszystko inne, jest nadzieją.

MICHAEL NOVAK: WIERZENIE I NIEWIERZENIE*)

Ta odpowiedź na pytanie: „jak wierzę" łączy w sobie dwie cechy nieczęsto chodzące w parze. Jest odpowiedzią *par excellence* filozoficzną (autor pisze wyraźnie, że nie interesuje go tu religia objawiona, a tylko „Bóg filozofów"), lecz zarazem jest świadectwem w sposób niekłamany osobistym. Cechą trzecią, którą filozofowie chętnie postulują w teorii, lecz którą bardzo rzadko widać w ich wywodach, jest piękny, zawsze na więcej otwarty łut wątpienia. Novak przez cały czas widzi racje przeciwnego mu stanowiska, wymienia je lojalnie, stawia swoje obok, a nie powyżej nich. To jest książka rzeczywiście szukająca, nie zaś tylko pozująca na szukanie, i wartością, jaką daje czytelnikowi wydaje się to przede wszystkim, iż wciąga go nieodparcie w to najgodniejsze z usiłowań ludzkich i pozwala je podjąć przy boku człowieka, któremu, widać dobrze, nie jest obca ani jedna z rozterek jego pokolenia.

Tego człowieka właśnie, jego typ konfrontacji wiary i niewiary, jego osobowość chrześcijańską poznajemy — jeszcze przed samym wykładem jego przeświadczeń intelektualnych — już na pierwszych kartach książki.

Wierzenie, że się doświadczyło Boga, ma ważność tylko dla samej osoby wierzącej, i wiele jest powodów, aby miała się ona na baczności,

---

* *Belief and Unbelief. A Philosophy of Self-Knowledge*, New York 1966, Mc Millan Co.

MICHAEL NOVAK studiował filozofię w Rzymie, Waszyngtonie i Harvardzie. Obecnie jest docentem w Stanfordzie. Pisuje w „Harper's", „The New Republic" i w „Commonweal". Napisał, poza *Wierzeniem i niewierzeniem*: *The Open Church* (Kościół otwarty), *The Experience of Marriage* (Doświadczenie małżeństwa, zbiór redagowanych przez Novaka esejów), *A New Generation* (Nowe pokolenie) i powieść *The Tiber Was Silver* (Tyber był srebrny).

pamiętając o iluzjach... Po czym ma się poznać, że wierzy się rzeczywiście w B o g a, nie zaś w jakąś emocję, do której się przywykło, czy w schemat reagowania? Czyż można przekonać siebie, że wierzy się w Boga naprawdę tylko przez powtarzanie pewnych słów i odczuwanie pewnych wzruszeń?

Sartre'owi można, jak się zdaje, zarzucić, że nazbyt łatwo wyobraża sobie wierzenie. Bo wierzenie autentyczne, tak jak jego autentyczny ateizm, jest perspektywą na bardzo duży dystans. Nikt, kto doszedł do niego, przezwyciężywszy wcześniejsze iluzje, nie zna już ani trwogi ani pociechy, jakie płynąć mogą z wyobrażenia jakiejś Władzy, która śledzi, bada, czeka i ma mundur wyższego funkcjonariusza. Taki obraz nie odzwierciedla wierzenia po drugiej stronie iluzji. Przedmiotu tego wierzenia nie przedstawia żaden w ogóle obraz.

Dlatego wierzący nigdy nie może być pewny, że jego wierzenie jest ścisłe i prawdziwe: musi wejść w niezmierzoną noc zmysłów, wyobraźni i inteligencji i trzymać się, samą tylko nagą wiernością, Boga, którego percypować jasno nie jest w stanie. Człowiek wierzący, który myśli rzetelnie o swym wierzeniu, stawia się tym samym w sytuacji ciemności.

W stanie ogołocenia z wszelkiej pociechy, w jakim jest czasami, nawet często, człowiek wierzący, może on tylko kontynuować to, co wie, że robić musi. Próbuje robić to jak najlepiej. Nic, prócz głosu własnego sumienia, nie może go upewniać, że jest na właściwej drodze. Posuwa się naprzód krok za krokiem, jak umie. Tylko okruchy pokoju bywają jego udziałem. Jeśli zaś pokój ów przechodzi czasami wszelkie pojęcie, to w innych chwilach wszelkie pojęcie przechodzi opustoszenie.

Byłoby jednak wielką nieuczciwością twierdzić, że taki wierzący nie zna także drogocennej pogody, czasem ledwo już wyczuwalnej pod ciśnieniem ubóstwa ducha i niepewności. Płynie ona z wierności najgłębszym instynktom sumienia i z wierności w akceptowaniu także ciemności i także niedoli. Stanowi „tak" wszechświatu i niewidzialnemu Bogu, „tak" cierpieniu nawet, irracjonalnemu, okrutnemu cierpieniu życia człowieka. I to pojednanie jest takie samo jak to, które wyczuwa się u Sarte'a, kiedy mówi: „Dziś wiem, że jesteśmy bezsilni... Kultura nie może zbawić niczego ani nikogo, nie usprawiedliwia..." Takie samo jak u Matthew Arnolda, który za najszlachetniejsze słowa całej poezji ludzkiej uważa werset Dantego: „Pokój nasz w Jego woli".

Dla niewierzącego pojednanie takie może być smutne i fatalistyczne. Może być czasem tylko mądrym umiarem starości, odmową odgrażania się jak młokos nieistniejącym bogom. U wierzącego to jest coś więcej. Jego pojednanie rodzi lekkość wewnętrzną, ukrytą spokojną radość. Rodzi pogodę, która nie upiększa w niczym ślepych mocy, okrucieństwa, godzącego na oślep cierpienia, często nawet wysącza ten kielich aż po gorzki osad u dna, która nie roi sobie żadnych „dlaczego", i która przecie

trwa w ufaniu, że dnem wszechrzeczy, wszystkich tych rzeczy — jest miłość.

Wierzący nie potrzebuje przebaczać Bogu cierpienia świata. Jak Hiob, może rzucać Mu w twarz oskarżenie. A jednak także wtedy nie przestaje być wiernym sumieniu, które ostrzega go, by ostatecznie „nie był zawstydzon". Wie, że wiara w Boga może być pustą iluzją, nawet zdradą własnego człowieczeństwa. Zna ryzyko. Jeśli jest wierny sumieniu i jasno widzi co robi, co wybiera, nie ma miejsca w jego sercu na samozadowolenie czy ów słodki, pseudoreligijny „pokój", tak odrażający dla uczciwego człowieka. Takie wierzenie nie jest jednak „chwiejne", chociaż nić, na której się trzyma, jest mocna wprawdzie lecz tak cienka, że niepodobna widzieć jej nocą. To wierność sumieniu utrzymuje wierność wierze. Codzienne doświadczenie wierzącego może potwierdzać wiarygodność takiej drogi, nie gorzej niż doświadczenie Sartre'a potwierdza jego własną, ale nic poza śmiercią nie udowodni ostatecznie, kto ma rację. Każdy człowiek ma tylko jedno życie i może w ciągu niego wybrać tę lub tamtą drogę. Wybór taki odbija się na wielu sprawach, w jednej tylko nic nie zmienia: w tym że człowiek, w obu wypadkach, musi opierać się tylko na sumieniu (ukształtowanym, oczywiście, w przyjaźni z innymi ludźmi), że sumienie właśnie jest jego jedyną troską i pociechą.

„Boga nikt nigdy nie widział."

Z tego więc stanu ducha i umysłu, (nieodosobnionego w epoce „zaćmienia Boga"), startuje autor, trzymając się konsekwentnie swego sumienia intelektualisty, i próbuje powiedzieć dokładniej na czym jego wierzenie polega. Jego teza brzmi, że każde poznanie jest uwarunkowane z góry tym, za co człowiek uważa sam siebie, czy też tym, co uważa w sobie za najważniejsze, i że przeto pytanie o Boga rozpocząć trzeba od pytania kim jesteśmy. Novak zakłada, że specyficzną cechą człowieczeństwa są funkcje poznawcze i wobec tego jego analiza samego siebie dotyczy aktu poznania. „Trzeba zrozumieć rozumienie", pisze. Tu jednak występuje trudność języka. Proces rozumienia ma swój korzeń głęboko w naszym ja, które jest „świadomością inteligentną", czyli, jak mówi inaczej autor, „inteligentną podmiotowością". Tymczasem tak język filozoficzny, jak potoczny operują tylko narzędziami do obiektywizowania, do „porania się z przedmiotami" i dlatego samej podmiotowości nie umieją ujmować i opisywać. Novak podejmuje więc ambitną próbę wypracowania terminologii do takiego opisu, ale przypomina wielokrotnie, że należy odwoływać się przede wszystkim do doświadczenia z introspekcji, bo używane słowa wciąż nie są adekwatne.

Tok rozumowania jest taki, że na akt poznania składa się nasza świadomość pierwsza, czyli pierwotna, czyli nierefleksyjna, czyli to co w nas czuje, że jesteśmy osobni, że „ja jestem ja", i czuje to także gdy nie myślimy o tym. Tej pierwotnej świadomości Novak przypisuje już

jakąś „czujność", nastawioną na poznawanie, i uważa, że przez to samo jest ona zasadniczo odmienna od świadomości wszystkich istot żywych. Drugim członem jest świadomość refleksyjna, już obiektywizująca, która jednak bez tamtej, „czystej", nie mogłaby istnieć. Następnie jest „wgląd odkrywczy", to jest ta funkcja, która następuje w chwili, gdy mamy „pomysł", pierwszy błysk zrozumienia danej rzeczy czy sytuacji. Czwartym członem aktu poznania jest krytyczne już badanie owego pomysłu czy spontanicznej hipotezy, pytanie czy spełnia ona warunki, aby wolno ją było uznać za prawdziwą. „Prawdziwe" jest więc dla nas w istocie to co zrozumiałe, nie zaś (jakby sugerował wulgarny materializm) to co tylko dotykalne. Nawet bowiem przy stwierdzeniu, że na przykład lampa stoi na biurku, bo jej dotykamy ręką, dokonujemy na wpół świadomie rozumnej weryfikacji, wiemy, że warunki racjonalne są spełnione, że na przykład nie jesteśmy nieprzytomni i pamiętamy doświadczenia, wskazujące, że to czego dotykamy można zapalić, itd. Niczego nam nieprzypominający przedmiot dotknięty w ciemności nie byłby więc dla nas według Novaka „prawdziwy", byłby raczej czymś niewiele się różniącym od halucynacji. Rzeczywiste jest nie to, co działa tylko na zmysły, ale to co zrozumiałe.

Przy takiej definicji nas samych jako świadomości inteligentnej, czy inteligentnej podmiotowości, której zasadniczą funkcją jest rozumienie, Novak przyjmuje za istotną i wyróżniającą specyfikę ludzką właśnie „pęd do rozumienia". Ma on cechy pędu w nieskończoność, bo mamy zdolność i niepowstrzymaną nigdy potrzebę ciągłego rewidowania już uzyskanych rozumień czy systemów i rozumienia dalej czy szerzej. Ponieważ jednak dzięki temu procesowi świat istotnie staje się nam „rzeczywisty", czyli „prawdziwy", czyli zrozumiały, znaczy to, że istnieje jakaś odpowiedniość między pędem rozumienia a rzeczywistością całą, czyli już ostateczną.

Z takiego „pędu rozumienia" jako zasadniczej intencjonalności ludzkiej, z jego cech nieskończonych, i z jego odpowiedniości do rzeczywistości, Novak wnioskuje o istnieniu Boga. Jego Bóg jest odniesieniem tej intencjonalności, faktu że tworzymy nieustannie jakieś koncepcje, ale nie jest przedmiotem którejkolwiek z tych koncepcji. Jest zakładanym implicite, przez sam pęd rozumienia, „rozumieniem ostatecznym" ale nie jest eksplikacją niczego poszczególnego po drodze. Jest też rzeczywistością ostateczną w sensie ostatecznej zrozumiałości, ale nie jest zegarmistrzem zjawisk, a tym mniej ich moralizatorskim organizatorem, tak że można rzeczywiście, i nawet trzeba mówić o nim na przykład, że jest okrutny, ponieważ rzeczywistość jawi się naszemu rozumieniu jako okrutna i w jej rozumieniu ostatecznym ten element musi być też jakoś zawarty. To że „jest Bóg" nie znaczy więc dla Novaka, że rzeczywistość jest „dobra", tylko znaczy że jest zła, i dobra, i w pewnych swych partiach niezrozumiała (bo rozumiemy wszak także, że coś jest

niezrozumiałe). Ten „Bóg filozofii" przypomina więc mimo wszystko Boga żywego z Biblii, i w tym że jest człowiekowi zawsze „idącym naprzód Bogiem" i w tym także, że jest dla nas jak rzeczywistość nieobliczalny, groźnie rozmaity, choć zarazem (dla nas już całkowicie implicite i niewyobrażalnie) jest ostateczną zrozumiałością nieobliczalności i grozy.

Novak pisze o tym Bogu: *Powtórzę moją tezę centralną: nie powołuję się tu na Boga w sposób powszechnie przyjęty, gdyż nie jest On przedmiotem bezpośredniego doświadczenia ani nie jest z tego doświadczenia wyabstrahowany, ani nie stanowi jakiejś treści, która grać może konceptualną rolę w naszych teoriach. Nasze zwykłe narzędzia eksperymentalne i pojęciowe nie mogą w żaden sposób uchwycić Boga. Gdy więc powołuję się tu na Boga, to jako na odniesienie mojej własnej intencjonalności, jako to ku czemu jest skierowany nasz nie znający granic pęd do rozumienia. Ten, którego nie możemy doświadczać bezpośrednio, jest więc przez nas oznaczany za pomocą czegoś, czego doświadczamy, to znaczy niestrudzonego pędu rozumienia. Co więcej, oznaczamy Go według tej części właśnie naszego doświadczenia, która nam uświadamia ograniczenie naszych narzędzi eksperymentalnych i pojęciowych i przez to pozwala stanąć wobec tego, co zakres owych narzędzi przerasta. Bóg pozostaje ukryty. Lecz ci, co są wierni pędowi do rozumienia zdolni są obalać z pogardą idole, dyskredytować podobizny, zrywać z iluzjami, wykrywać urojenia i projekcje emocjonalne, słowem utrzymywać intencję całej podmiotowości w zgodzie z tym zasadniczym parciem. Stoją nadzy, bezradni lecz wierni wobec niewidzialnego. Właśnie poczucie ubóstwa własnych pojęć i doświadczeń, lecz także wierności sobie rodzi stan milczącej adoracji. (...)*

Jest jednak pewne niebezpieczeństwo w pojmowaniu Boga jako transcendentnego osobowego odpowiednika ludzkiego pędu do rozumienia. Osoby nawykłe do kategorii klasycznego racjonalizmu wyobrażają sobie rozumienie jako pewien rodzaj widzenia w schematach, dostrzegania koniecznych powiązań między przesłankami a wnioskami, lub związków czy też pól pokrywania się koncepcji. Odwoływanie się do „pędu do rozumienia" mogą one więc pojmować jako zamaskowane powoływanie się na klasyczną zrozumiałość, ład i schemat świata, a więc na rzeczy, z których nauka współczesna dawno wyrosła. Otóż nie takie „rozumienie" mam na myśli i nie taki jest mój obraz świata.

Refleksja o fakcie, że ludzie czasami rozumieją, i że niektórzy pragną namiętnie zrozumieć wszystko, co jest do zrozumienia, nie oznacza negowania tego, że we wszechświecie wynurzających się prawdopodobieństw są wielkości irracjonalne, ślepe trafy, prawa czysto statystyczne i wiele innych rzeczy, o których rozum stwierdza poprawnie, że nic w nich nie ma do zrozumienia. Być wiernym pędowi rozumienia to respektować i racjonalność i nieracjonalność, a więc żyć nie według do-

gmatów szkół, tylko w obliczu rzeczywistości, która, dla inteligencji człowieka, wykazuje się przykładami i zrozumiałości i niezrozumiałości zarazem.

To, że pojmuje się Boga jako transcendentny odpowiednik naszego samo-przerastającego się pędu do rozumienia, nie znaczy więc, że się Go uważa za Boga klasycznego racjonalizmu, który utrzymuje wszechświat w porządku, w słodkim spokoju i w ryzach logiki. Przeciwnie, takie pojmowanie jest spotkaniem z Bogiem sztormów, chorób, niezrealizowanych możliwości, rozbitych w pył przewidywań, okrutnych śmierci i wielkości irracjonalnych, które cechują świat prawdopodobieństw, nasz świat. Bóg nie jest idealistą, romantykiem ani racjonalistą. Jest rzeczywisty i jego czyny są drapieżne jak rzeczywistość. Jeśli mamy być wierni Bogu, odkrywanemu przez pęd rozumienia, musimy obstawać przy tym: jest okrutny.

A przecież faktem jest także, że pewni ludzie stawiają pytania o świat, w którym żyją tak, jakby istniał jakiś inteligentny podmiot, rozumiejący ich pytania i reagujący na nie, choć na swój własny przerastający ich sposób. Ale siłą napędową takich pytań nie jest przede wszystkim samotność tych ludzi, ich wyobcowanie, ich izolacja. Jest nią — znowu — ich pęd do rozumienia. I ich wierność temu pędowi nie czyni ich ślepymi na grozę Boga, którego szukają.

Może jest bardziej dojrzale uznać takie szukanie Boga za niedojrzałość, za tęsknotę za jakimś ojcem czy w każdym razie wszechświatem osobowym, za nostalgię, z której trzeba wyrosnąć. Może. Ale jest też możliwe, że dojrzalej jest zaufać mocy, którą ma się w sobie, i mimo faktu, że nie da się widzieć Boga ani zrozumieć przypadkowości i zła w świecie, zostać nadal wiernym pędowi do rozumienia, z którego wywodzi się też tak wiele rzeczy pięknych i udanych na naszej ziemi.

Wszystkie niemal rzeczy piękne i udane wywodzą się dla Novaka z pędu do rozumienia, gdyż pod tę zasadniczą orientację podciąga także całą moralność, jak na przykład służenie prawdzie, pokorę, obiektywizm, niepoddawanie się ślepym odruchom emocjonalnym, a także bezinteresowną i pełną oddania uwagę wobec drugiego człowieka, co inaczej nazywa się miłością. Pęd do rozumienia w tym szerokim ujęciu jest więc odwrotnością egoizmu, i Novak słusznie nazywa go „polityką dobrego życia". Ten aspekt nie wydaje się jednak dopracowany do końca.

W swej próbie powiązania elementarnego doświadczenia z introspekcji bezpośrednio z refleksją filozoficzną, autor powołuje się nieraz na Husserla i opiera się na Lonerganie. Przy okazji wykładania własnego toku myśli, prezentuje także inne współczesne poglądy, z którymi dyskutuje lub które popiera, na przykład Tillicha, Niebuhra i wielu innych. Książka zawiera wreszcie, obok głównych przedstawionych tutaj wątków, również refleksje o związanych z nimi zagadnieniach, takich jak na przykład różnica między wiarą filozoficzną a kościelną, sens

modlitwy, problem zła, charakter i przyczyny degeneracji wspólnot religijnych, główne punkty nieporozumienia w dyskusjach wierzących z ateistami. Dzięki temu, że tło problemowe jest tak szerokie, książka stanowi świadectwo nie tylko zmagań jednego intelektualisty z jedną hipotezą „szukania Boga", ale także losów duchowych dość szerokiego środowiska elit chrześcijańskich lat sześćdziesiątych.

Anna Morawska

MARCIN

Ta niewielka rozmiarami książka[1] zajmie, jak mi się zdaje, trwałe miejsce nie tylko na mapie literackiej młodego pokolenia, ale i w sympatiach czytelników.

Trafia do ludzi, gdy tyle innych, nieraz warsztatowo bardzo wymyślnych „próz" mija się z nimi zupełnie. A trafia oczywiście dlatego, że jest bardzo dobrą literaturą. Respektuje z całkowitą naturalnością, jakby od niechcenia, dwa podstawowe prawa: autentyczności, czyli świeżości i niespodzianki, oraz komunikatywności, czyli dotykania tych strun, które grają we wszystkich ludziach.

Ogromnie charakterystyczna „biografia pokoleniowa" — w tym wypadku pokolenia trzydziestolatków — czy to wystarcza, żeby można było mówić o świeżości a tym bardziej o niespodziance? Styl bardzo prosty, klarowny, własny i pełen wdzięku — czy to już zapewnia prawdziwą komunikację z czytelnikiem? W pewnym sensie wystarcza, bo ta biografia jest niepospolicie szczerze, rzetelna i skromna. Nie rości sobie pretensji ani do jedyności, niepowtarzalności, ani do reprezentowania ogółu rówieśników. Natomiast porusza prawdę ludzką, socjologiczną, historyczną, budzi i to nie tylko w rówieśnikach bohatera-narratora ludzki odzew: tak jest, tak było, tak bywa, to my, tutaj, teraz, wczoraj i dziś.

Pozornie egotyczny, marginalny — i co tam jeszcze zdążono mu już pryncypialnie zarzucić — narrator-bohater ma widocznie pewien dar, czy pewną cechę, do której jeszcze wrócę, wyzwalania tych wszystkich skojarzeń, które czynią nas współludźmi.

Ale nie sądzi się książki sądząc bohatera, chociaż czasami widać tę dziwną praktykę. Powieść działa środkami literackimi. Zwykle łączą się one z pewnym kluczem, chwytem, postawą wyjściową, czy wyborem podstawowego tonu. Z chwilą tego wyboru, który zazwyczaj świadomym wyborem wcale nie jest, albo jest tylko w części, „kości są rzucone" i zasadniczy kształt utworu przesądzony.

---

1 Marek Skwarnicki *Marcin*, Społeczny Instytut Wydawniczy „Znak", 1967.

Autor *Marcina* trafił od początku bez pudła w to połączenie dyskrecji, humoru, autoironii i rzeczowości, zwięzłości i celnego szczegółu, które mu przyniosło sukces. Gdzieś między mielizną „małego realizmu" a pokusą „wielkiej metafory", w bezpiecznej odległości od jednego i od drugiego znajduje swobodnie właściwy wyraz dla swojego zamierzenia. Jakiego? Oczywiście nie da się go streścić, bo w takim razie niepotrzebna byłaby książka.

Ale można w każdym razie użyć tu bez większego ryzyka słowa: świadectwo.

W roku 1939 bohater-narrator ma lat dziewięć. — „Do drugiej szkoły w życiu uczęszczałem już w innym miasteczku i to dopiero następnej jesieni. W międzyczasie nie tylko wypalił się »przedwojenny« — jakby się dzisiaj powiedziało — spirytus i pochowano »przedwojennych« żołnierzy, konie, jaszczyki, oficerów strzelających sobie z rozpaczy w głowę, ale również i coś o wiele więcej, o czym jeszcze nie potrafię powiedzieć, jaki miało sens".

Także i po dziewiątej z kolei szkole — a przedzielone one były Powstaniem Warszawskim i obozem w Mauthausen, nazwanym tu „wakacjami" — bohater pozostaje dziwiącym się, chociaż stosunkowo już bardzo mało, obiektem dziejowej edukacji, którego siłą jest nie wmawianie sobie, że wie więcej niż wie, rozumie więcej niż rozumie i może więcej niż może.

Obserwuje swoje dojrzewanie z prawie klinicznym spokojem, jego warunki określa niemal tylko półsłówkami — co jest wystarczające między swoimi, którzy przeżyli to samo, albo przynajmniej wiedzą jak to było. Lekkimi rysami kreśli także potem spaloną Warszawę, do której wrócił, ten ówczesny jej czarno-biały sztych, i bibliotekę, w której pracował — ten tak symboliczny lamus na wpół spalonego i kompletnie przemieszanego dorobku przeszłości, i wspaniałego tej „arki przymierza" kustosza, najpełniejszą postać powieści. I swoje nader smętne studia polonistyczne w trudnym dla uniwersytetu okresie. A jednak, obraz-film jest tak wyrazisty w swojej kondensacji, że to ironiczne, aluzyjne, skrótowe opowiadanie, najdalsze od wszelkiego „opisywactwa", frapuje realizmem, po prostu prawdą, tak trudną do osiągnięcia w materiale wspomnieniowym, który ponadto ma mieć wymowę i walor uogólnienia. Uogólnień wyraźnych nie ma nigdzie, wszędzie jest konkret, ale też jest dystans. Jest szczególny rodzaj obiektywizmu, który po prostu dzięki nie przecenianiu własnej osoby, własnych spraw, uczuć i władz poznawczych osiąga prawidłowość widzenia. Tak samo nie zaślepia się jak i nie rozczula. A przy tym jest to dystans i obiektywizm ciepły, żywy, płynący z umiaru, dyskrecji, skromności i nieco melancholijnego humoru żywego, czującego człowieka.

Można chyba powiedzieć, że tego rodzaju połączenie jest czymś bar-

dzo rzadkim u młodego człowieka i młodego pisarza. Chyba w tym jest szczególny urok tej książki.

Można by wskazać więcej elementów składających się na jej wysoką rangę artystyczną. Takich jak dyscyplina kompozycji, *understatement*, niedopowiedzenie jako efekt — jeżeli można tu użyć tego słowa, skoro jest to efekt tak naturalny jak sama fizjonomia narratora... Ale mówiąc o *Marcinie* ma się ochotę odrzucić terminologię, a nawet i miary literackie, tak bardzo jest on po ludzku prawdziwy (czego co prawda nigdy się nie osiągnie bez dobrego rzemiosła pisarskiego) i tyle nasuwa ludzkich problemów.

Pierwszorzędny materiał dla historyka i socjologa — można nawet przypuścić, że świetny dziennikarz „Tygodnika Powszechnego" i inicjator (przez tylu potem naśladowany bez podania źródła) wielkich ankiet i konkursów Spodka, od tej strony naprzód zaczął się przypatrywać bacznie swojej biografii, swojej i swoich rówieśników, zanim wymknęła mu się niejako z rąk i przybrała postać powieści.

Powieść jest zawsze jakoś kreacją *ex nihilo* — jeśli jest dobra — choćby była na wpół pamiętnikiem.

Marcin pamiętnikiem nie jest. A zwłaszcza w drugiej połowie jest pewnego rodzaju analizą, rozbiorem i konfrontacją pewnych elementów kształtujących życie i osobowość narratora. Zanim w finale — spotkaniu z ojcem-emigrantem za oceanem — powróci do źródeł, do „pełnokrwistej" narracji i do konfrontacji ostatecznej z własnymi początkami.

Dyskrecja i niedopowiedzenie, stonowanie, stuszowanie, które są wielkim atutem pisarskim tej książki, mogą jednak w pewnym stopniu odbić się ujemnie na właściwym odbiorze tego, co narrator ujawnia o sobie i o pokoleniu, które w jakiejś mierze reprezentuje. Spotkać można opinię, że Marcin jest nijaki, zamknięty w swoich problemach, nie zaangażowany, że właściwie nie dojrzewa. Oczywiście nie ujmowałoby to nic książce ani jako powieści, ani jako dokumentowi, gdyby naprawdę miała nawet całkiem „nie zaangażowanego" bohatera. Ale moim zdaniem o wiele lepiej odczyta *Marcina* ten, kto dostrzeże w tym niedokończonym przecież, ciągle na kartach książki młodym i szukającym człowieku, rodzaj dojrzewania swoisty. Nieufny, zrażony, odrzucający sztampy, wzniosłość. Szukający rzeczywistości, nie pozoru. Autentyczności, nie deklaracji. Uczciwości intelektualnej posuniętej aż do „sabotażu" wszystkiego, co się samo nie potrafi dostatecznie usprawiedliwić. Moralnej samoobrony przed wszelkimi nadużyciami, przed wszystkim, co nie jest ludzkie. Wolność? Marcin bardzo wcześnie się nauczył, jak mało wolnym jest człowiek. Ale to, co w nim dojrzewa, to właśnie chyba ostrożna, oszczędna, bez złudzeń wolność d o c z e g o ś: do bycia po prostu człowiekiem z ludźmi.

Nie musi to być wcale minimalny ani wygodny ideał.

Hanna Malewska

ROZWAŻANIA ESCHATOLOGICZNE

Znane nam dotychczas utwory Mrożka są wszystkie jakoś p o d o b n e, należą do jednej rodziny. Opowiadanie *We młynie, we młynie mój dobry panie...* [1] jest inne, stanowi pewne novum, jest właśnie „eschatologiczne".

Rozpada się ono zdecydowanie na dwie części: pierwszą poprzedza ekspozycja, druga jest zamknięta epilogiem. Pomiędzy ekspozycją a pierwszą częścią oraz epilogiem a częścią drugą, podział nie jest zaznaczony tak wyraźnie jak podział zasadniczy. Jego podkreślenie kompozycyjne nie jest bez kozery, to po prostu ukazanie klucza do znaczenia. Rozpatrzmy kolejno treść faktyczną poszczególnych części utworu: początek — wstęp prezentuje scenerię pierwszej części opowiadania, wprowadza w smętno-mętną aurę prowincjonalnego młyna, który, mimo że zaniedbany, mimo że dzierżawca nie zwraca nań uwagi, nieustannie miele, jest cały czas w ruchu. Ruchu tego nikt nie zauważa, jest to jakby substrat istnienia postaci, młyna, bohatera; konieczny ale niezauważalny, wiąże się on ściśle z płynięciem rzeki.

Stan ten przełamuje pojawienie się trupa przy śluzie, pochodzącego skądś, z góry rzeki, z nieokreślonej krainy, w której parobek przypuszczalnie kiedyś przebywał. Po pierwszym pojawiają się następne, bohater sprawia im coraz to wymyślniejsze pogrzeby, stopniowo wciągając w to rodzinę młynarza. Pogrzeby urozmaicają życie we młynie, są jednak opisane tak, że sprawiają wrażenie, iż nie są dla bohatera czymś zasadniczym, ważkim. Są faktami, które zauważa, które jednak nie mają wpływu na jego życie i stan świadomości.

Jest tak do chwili wyłowienia przez bohatera swych własnych zwłok. Jest to ów akcentowany podział, wyłowienie nie odbywa się według dawnego rytuału: ustanie przepływu wody, sprawdzenie przyczyny zastoju, wyłowienie trupa i pogrzeb. Nieboszczyka spostrzegają najpierw dzieci młynarza; dwuznacznymi uśmieszkami i powiedzonkami wprowadzają niepokój w serce bohatera, dają mu odczuć, że stało się coś niezwykłego, bardziej niezwykłego od dotychczasowych wydarzeń. Przybycie sobowtóra rozbija zdecydowanie monotonię pogrzebów, wprawdzie wprowadzały one pewne napięcie w życie bohatera i mieszkańców młyna, jednak było to napięcie jednostajne, choć o ton wyższe od zwyczajnej monotonii. Pogrzeby nie n i e p o k o i ł y narratora-bohatera, przechodził nad nimi do porządku, sobowtór zdecydowanie zakłóca ten spokój, krzywa napięcia rośnie od momentu, gdy dzieci zaczynają robić dwuznaczne uwagi, zaś od chwili wyłowienia topielca przez bohatera do opuszczenia przez niego młyna, utrzymuje się na najwyższym poziomie. Oto apogeum opowiadania i jednocześnie jego p r z e ł o m.

---

1 Sławomir Mrożek, *We młynie, we młynie mój dobry panie*. „Miesięcznik Literacki" 12/16 — 1967.

Bohater opuszcza młyn, wyrusza w drogę w towarzystwie sobowtóra trupa płynącego rzeką, napięcie opada, bohater przyzwyczaja się do swego towarzysza aż dochodzi do tego, że podczas gdy sobowtór jest wmarznięty w lód, on kończy kurs kreślarski w pobliskim miasteczku.

Zakończenie, to podkreślenie całkowitego pogodzenia się z obecnością trupa, przyzwyczajenie się do współżycia z nim. Atmosfera zmienia się niedostrzegalnie. W drugiej części staje się mniej smętna, mniej „śnięta", mniej „rybia". Zakończenie jest niemal humorystyczne, pogodne.

W ciągu opowiadania bohater jakby ewoluuje, choć bynajmniej nie jest powiedziane *explicite*, czy jest to dojrzewanie czy postępy znieczulicy. Zakończenie zdaje się sugerować tę drugą interpretację.

Opowiadanie można odczytać tak: doświadczenie bohatera, to doświadczenie pustelnika, ale pustelnika mizantropa, żyjącego w otoczeniu ludzi całkowicie mu obojętnych, z którymi nie ma żadnych kontaktów, są powiązani jedynie wspólnym miejscem pobytu. Fakt, że między bohaterem a młynarzową „coś się dzieje" jest pozbawiony znaczenia.

Rzeka to czas, w którym toną dawne przyjaźnie i znajomości, o których nie jest nawet w stanie powiedzieć, gdzie, kiedy i po co je zawarł. Młyn to życie, w miarę alienowania się, grzebania ostatnich więzów z ludźmi staje mu się ono coraz bardziej obce. Wyłowienie sobowtóra-nieboszczyka oznacza przeżycie własnej śmierci, przy czym możliwa jest trojaka interpretacja: 1 — zrozumienie, że ciało jest chodzącym, przyszłym trupem, 2 — zrozumienie, że jest się śmiertelnym, przeżycie własnej śmiertelności, nietrwałości, 3 — rozdwojenie jaźni, swoista schizofrenia, stanięcie obok siebie, ale jak obok kogoś martwego. Interpretacje te są zbieżne, to jakby trzy warianty doświadczenia własnej śmierci za życia.

Zrozumiawszy fakt własnej śmierci w jeden z możliwych a wyżej wymienionych sposobów, bohater wyrusza w drogę, musi wyruszyć ponieważ nowy status świadomości nie pozwala żyć jak dotąd. Pochował wszystkich, lecz naptem okozało się, że przez to na końcu uśmierca sam siebie. Czy możliwy jest powrót do życia? W każdym razie nie można już trwać w mazistej aurze młyna, w którym przepływ wody-czasu świadomie był ignorowany. Rozpoczyna się wędrówka, bohater jest już inny, czas stępia ostrość pierwszego wrażenia, przychodzi przyzwyczajenie, pogodzenie z nową sytuacją. Stąd niemal humorystyczny ton zakończenia. Humor ten zresztą można zrozumieć jako oznakę postawy: „jedynie ironia, humorystyczne traktowanie życia pozwoli nam przezwyciężyć a przynajmniej przetrwać jego straszliwość, tym bardziej stojąc w obliczu własnej śmierci". Nieco inaczej interpretując ten humor można by włożyć w usta bohatera-narratora słowa „odkryłem, że jestem ścierwem, ale trzeba z tym jakoś żyć".

Konkludując, opowiadanie, jak każda wielka literatura, jest medytacją nad losem, nadto — mówiąc paradoksalnie — narzuciło mi się ono jako quasi „wielkopostne rozmyślanie" autora.

P.

WE MŁYNIE...

Czy eschatologiczne rekolekcje — jak to określa powyżej zamieszczona recenzja — są istotnie czymś nowym w twórczości Mrożka? Czymś bez precedensu? Na pewno nie.

Od razu przypomnieć można choćby jeden przykład: *Upadek Orlego Gniazda* ze zbioru *Deszcz*, gdzie co prawda nie spływały rzeką trupy, ale rozpływały się — zamordowane w trakcie wesołego polowania — wędrujące śniegusy, śnieżne bałwany.

Byłoby ryzykowne orzekać, że w wielkim bogactwie wątków myślowych u Mrożka, wątek „uśmiercania seryjnego" da się wypreparować jako bezpośrednio łączący opowiadanie o *Orlim Gnieździe* (napisane zresztą w całkiem innej konwencji, pastiszowej) z ponurą, „indykowatą" balladą o Młynie.

Niemniej dla mnie ta historia o parobku i wielu trupach ma nie tylko swoją wyraźną genealogię, ale i wymowę nieco szerszą niż rozpatrzona w recenzji powyżej. Dlaczego dawni znajomi, ludzie, z którymi bohater stykał się w swym zapomnianym, odrzuconym dawniejszym życiu, gdzieś tam „w górze rzeki", przypływają do niego jako trupy? Sennemu, nieruchawemu parobkowi raz i drugi nasuwa się pytanie, czy to nie on sam jest ich zabójcą? Prawie zabójstwem mogłoby być już owo zapomnienie i odcięcie się od ludzi własnej przeszłości, porzucenie ich na zawsze, gdzieś tam „w górze rzeki". Ale może było także coś więcej? Może zamknięcie się we młynie i umyślne zapomnienie o wszystkim, co było przedtem i co jest gdzie indziej, to już następstwo dwuznacznej często i tajemniczej winy, która parobka, podobnie jak i nas wszystkich obciąża w stosunku do innych ludzi?

Zabicie przez zaniedbanie, choćby przez samo nie podtrzymywanie i nie rozwijanie związków. Niewyraźne poczucie odpowiedzialności za to — które wystarcza, by skłonić do wymyślnego pogrzebu oraz sadzenia kwiatków na grobie, ale nie potrafi wyświetlić, jak to naprawdę było między mną, a tym „zabitym".

Aż wreszcie, pewnego dnia, nadpływa własny trup. To już odpowiedź, ale nie wiadomo, co z nią zrobić. Parobek ją ostatecznie akceptuje (odwrotnie niż Stiller w świetnej powieści Frischa o pokrewnej problematyce). Akceptuje aż do tego stopnia, że opuszcza młyn i postanawia towarzyszyć własnemu trupowi w całej jego dalszej wędrówce z prądem rzeki.

Ta akceptacja wydaje mi się w pewnym sensie optymistyczna. Jak na Mrożka.

A gdy mowa o optymizmie, przypomina mi się jego *Interwał*, naprawdę wspaniałe cztery stroniczki, czy może pięć. Pamiętacie? Dwaj zapaśnicy cyrkowi, którzy nie mogli dokończyć walki i wskutek tego „opieczętowano" ich w nieruchomości do jutra rana, doznają dziwnej metamorfozy. W przeciągu jednej nocy ci dwaj podludzie, zmuszeni nieruchomością, i to wspólną, do myślenia, doszli: jeden do głębin refleksji Hamleta, a drugi do precyzji Einsteina.

A nuż ów zimowy kurs kreślarski, na który parobek z młyna zapisuje się w nadrzecznym mieście, korzystając z pory, gdy jego nieodłączny towarzysz-trup tkwi w lodzie rzeki, byłby też — jakimś mrożkoidalnym początkiem jego uczłowieczenia?

hm

SOMMAIRE

CHRONIQUE

RENCONTRES:

Z OKAZJI 50-LECIA KATOLICKIEGO UNIWERSYTETU LUBELSKIEGO

RADA UCZELNIANA ZSP KUL

organizuje następujące konkursy:

1. na opowiadanie o KUL-u

I nagroda — 3.000 zł
II nagroda — 2.000 zł
III nagroda — 1.000 zł

Prace maximum 25 stron maszynopisu należy nadsyłać w trzech egzemplarzach. Przyjmujemy tylko te prace, które nie były uprzednio nigdzie drukowane. Prac nie zwracamy.

2. na piosenkę związaną tematycznie z KUL-em

I nagroda — 2.000 zł
II nagroda — 1.500 zł
III nagroda — 1.000 zł

3. na plakat z okazji 50-lecia KUL-u

I nagroda — 2.000 zł
II nagroda — 1.500 zł
III nagroda — 1.000 zł

Tematyka prac dowolna. Format minimum 100 cm × 30 cm. Zasadnicza treść plakatu 50-lecie KUL. Prace nagrodzone przechodzą na własność organizatorów.

4. oraz konkurs fotograficzny pt. „KUL w obiektywie wychowanków"

I nagroda — 2.000 zł
II nagroda — 1.500 zł
III nagroda — 1.000 zł

Można nadsyłać zdjęcia pojedyncze lub fotoreportaż. Format 50 × 30 cm. Technika prac dowolna. Mile widziane zdjęcia kolorowe. Prace nagrodzone przechodzą na własność organizatorów.

Termin nadsyłania prac upływa z dniem 20. IV. 68 r. Prace zaopatrzone godłem należy nadsyłać na adres: Rada Uczelniana ZSP KUL, Lublin, Al. Racławickie 14 z dopiskiem „Konkurs 50-lecia". W kopercie winna się znajdować druga zaklejona koperta, w której należy podać imię i nazwisko oraz adres. Każdy z uczestników konkursu ma prawo nadesłać kilka prac. Rozstrzygnięcie konkursu nastąpi około 20 maja 1968 r. Jury zastrzega sobie prawo innego podziału nagród.

TREŚĆ ZESZYTU

ZDARZENIA — KSIĄŻKI — LUDZIE

SPOTKANIA

WŚRÓD KSIĄŻEK

Artykuły o Teilhardzie de Chardin zamieściliśmy w nr „Znaku“: 68/69, 70, 72, 77, 92/93, 95, 109/110, 113
149

Cykl artykułów Stefana Wilkanowicza o współczesnej problematyce wiary w nr 149, 150, 152, 153, 154, 155

Sztuka sakralna: 126, Stefan Papp: Akademia pięknych iluzji 102

ZNAK

MIESIĘCZNIK